المعلم

في شرح

الصحيح لمسلم

المجلد الثاني

مولانا مفتی محمد شفیق الرحمن صاحب

فاضل دار العلوم دیوبند

دار الکتاب دیوبند

فہرست مضامین

ابواب و مضامین	صفحہ
۴ نوٹ (CURRENCY) کی شرعی حیثیت	۳۵
نوٹ (کرنسی) کے متعلق چند مسائل	۳۷
مختلف کرنسیوں کا باہم تبادلہ	۳۷
۹ باب تحریم بیع صبرة التمر المجهولة القدر بتمر	۳۸
۱۰ باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين	۳۹
۱ معنى الخيار	۳۹
۲ اقسام الخيار	۳۹
۳ الاختلاف فی ثبوت خيار المجلس	۴۰
استدلال الشافعی واحمد وغيرهم	۴۰
مستدلات الاحناف والمالكية وغيرهم	۴۱
الجواب عن حديث ابن عمرؓ	۴۳
ایک اعتراض اور اسکا جواب	۴۵
تشریح قولہؑ " الا بيع الخيار"	۴۵
۱۱ باب من يخدع فی البيع	۴۶
۱ من هذا الرجل ؟	۴۶
۲ توضيح قوله لاخلابة	۴۷
۳ خيار المسترسل المغبون	۴۷
الجواب عن حديث الباب	۴۷
متأخرين احناف کا فتوی	۴۸
۴ خيار الشرط	۴۸
۱۲ باب النهى عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع	۵۰
۱ تفسير بدو الصلاح	۵۰

صفحہ	ابواب ومضامین
۶۹	فائدہ
۶۹	کیا عرایا کی رخصت تمر کے ساتھ خاص ہے ؟
۷۰	۱۴ باب من باع نخلا علیها تمر
۷۱	الجواب
۷۱	بیع عبد له مال
۷۳	۱۵ باب النهی عن المحاقلة والمزابنة وعن المخابرة وبیع الثمرة قبل بدو صلاحها وعن بیع المعاومة وهو بیع السنین
۷۳	الاستثناء فی البیع
۷۴	۱۶ باب کراء الارض
۷۴	پہلی صورت "اجارہ"
۷۵	دوسری صورت
۷۵	تیسری صورت : المزارعة بشطر من الخارج -
۷۷	دلائل
۷۸	مشائخ احناف کا فتویٰ
۷۹	امام ابو حنیفہ کے قول کی تحقیق
۸۰	۱۷ کتاب المساقاة والمزارعة
۸۰	۱ بحث اول
۸۰	۲ بحث دوم
۸۱	القول المفتیٰ به عند الاحناف
۸۲	۱۸ باب فضل الغرس والزرع
۸۴	زراعت کی فضیلت
۸۵	کونسا پیشہ افضل ہے ؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۶۰	۳۸ باب النهي عن الحلف في البيع
۱۶۱	۳۹ باب الشفعة
۱۶۱	۱ معنى الشفعة لغةً واصطلاحًا
۱۶۲	۲ توضیح الحدیث
۱۶۲	۳ ثبوتِ شفعہ
۱۶۳	۴ سببِ استحقاقِ شفعہ
۱۶۳	دلائل
۱۶۴	۴۰ باب غرز الخشب في جدار الجار
۱۶۶	۴۱ باب تحريم الظلم وغصب الارض وغيرها
۱۶۶	۱ توضیح الروایۃ
۱۶۷	۲ زمین کے طوق بنائے جانے کا مفہوم
۱۶۷	۳ فائدہ
۱۶۸	۴ زمین کا سات ہونا
۱۶۹	۴۲ باب قدر الطريق اذا اختلفوا فيه
۱۷۰	۴۳ كتاب الفرائض
۱۷۰	۱ معنى الفرائض لغةً وشرعًا
۱۷۱	۲ قوله عليه السلام لايرث المسلم الكافر ولايرث الكافر المسلم
۱۷۲	۳ قوله ع الحقوا الفرائض باهلها فما بقى فهو لاولى رجل ذكر
۱۷۴	پوتے کی میراث جبکہ میت کا لڑکا زندہ ہو
۱۷۷	۴ میراث الکلالۃ
۱۷۹	۵ آخر ما نزل من القرآن
۱۸۱	كتاب الهبات

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۹۱	ایک تعارض اور اس کا حل
۱۹۲	۳ وصیت کا حکم
۱۹۲	الجواب
۱۹۳	۴ الوصیۃ بالثلث
۱۹۳	حدیث سعد بن ابی وقاصؓ
۱۹۹	۴۹ **باب وصول ثواب الصدقات الی المیت**
۱۹۹	۱ مسئلۃ ایصال الثواب
۲۰۰	الجواب
۲۰۰	۲ ایصال ثواب کرنے والے کو ثواب ملتا ھے یا نھیں ؟
۲۰۱	۳ اگر متعدد اموات کو ایصال ثواب کیا تو کیا ثواب میں تقسیم ہوگی ؟
۲۰۱	۵۰ **باب ما یلحق الانسان من الثواب بعد وفاتہ**
۲۰۲	۵۱ **باب الوقف**
۲۰۲	۱ توضیح قولہ: "انی اصبت ارضا بخیبر"
۲۰۳	۲ توضیح قولہ "قال فتصدق بھا عمر"
۲۰۳	۳ توضیح قولہ "انہ لایباع اصلھا ولا یبتاع ولایورث ولا یوھب
۲۰۴	۴ مشروعیۃ الوقف ولزومہ
۲۰۵	۵۲ **باب ترک الوصیۃ لمن لیس لہ شئ یوصی فیہ**
۲۰۵	حدیث عبد اللہ بن ابی اوفیٰ
۲۰۶	حدیث ابن عباس / قصۃ قرطاس
۲۰۷	اھل تشیع کے اعتراضات

ابواب ومضامین	صفحہ
۱ معنی الیمین لغۃً وشرعًا	۲۲۹
۲ حکم الحلف	۲۲۹
۳ اقسام الیمین	۲۳۰
۵۴ باب النہی عن الحلف بغیر اللہ تعالیٰ	۲۳۱
۱ حکم الحلف بغیر اللہ	۲۳۲
۲ کیف اقسم اللہ تعالیٰ بغیر اللہ ؟	۲۳۳
۳ کیف قال النبی ﷺ "افلح وابیہ ان صدق" ؟	۲۳۳
۴ توضیح قول عمر رضی اللہ عنہ	۲۳۵
۵ الحلف باسماء اللہ تعالیٰ وصفاتہ	۲۳۵
۵۵ باب ندب من حلف یمینا فرای غیرھا خیرا منھا ان یاتی الذی ھو خیر ویکفر عن یمینہ	۲۳۶
۱ توضیح القصہ	۲۳۷
۲ مسئلۃ ادلء الکفارۃ قبل الحنث	۲۳۸
۵۶ باب الیمین علی نیۃ المستحلف	۲۴۳
۵۷ باب الاستثناء فی الیمین	۲۴۴
۱ توضیح الروایۃ	۲۴۴
۲ مسئلۃ الاستثناء فی الیمین	۲۴۶
لطیفہ	۲۴۷
استدلال الفریق الثانی	۲۴۸
جواب	۲۴۸
۵۸ باب النہی عن الاصرار علی الیمین	۲۵۰
معنی الحدیث	۲۵۰
۵۹ باب نذر الکافر وما یفعل فیہ اذا اسلم	۲۵۱

صفحہ	ابواب و مضامین
۲۵۱	توضیح الحدیث ، مسئلۃ الباب
۲۵۲	٦٠ باب صحبۃ المالیک۔ ۱۔ توضیح الروایۃ
۲۵۳	۲ قولہ فکفارتہ ان یعتقہ ، ۳ - اسلام اور غلامی
۲۵۵	۴ التغلیظ علی من قذف مملوکہ بالزنا، قولہ نبی التوبۃ
۲۵٦	۵ حدیث ابی ذر الغفاریؓ ۔ ۱ توضیح الروایۃ
۲۵۸	۲ المسئلہ المتعلقۃ ۔ ٦ حدیث ابن عمرؓ
۲۵۹	۷ من اعتق شرکًا لہ فی العبد ، عبد معتق البعض کا حکم
۲۵۹	مذاهب ، امام ابوحنیفہؒ کا مذهب
۲٦٠	صاحبینؒ کا مذهب ، امام شافعیؒ کا مذهب
۲٦۱	اعتاق متجزی ہے یا نہیں ؟
۲٦۲	خلاصۂ تقریر
۲٦۴	مذاهب پر احادیث کا انطباق
۲٦۵	۸ اعتاق فی مرض الموت ، مذاهب
۲٦٦	دلائل
۲٦۷	جواب
۲٦۸	٦۱ باب جواز بیع المدبر ۱ معنی التدبیر واقسامہ ۔ ۲ حکم بیع المدبّر
۲۷٠	کتاب القسامۃ والمحاربین والقصاص والدیات
۲۷٠	٦۲ باب القسامۃ
۲۷۱	۱ توضیح الروایۃ ۔ ۲۔ معنی القسامۃ
۲۷۲	۳ توضیح القسامۃ
۲۷۲	۴ اختلاف الائمۃ فی کیفیۃ القسامۃ وموجبہا ۔ ۱۔ مذهب الحنفیۃ
۲۷۳	۲ مذهب الشافعیۃ
۲۷۴	۳ مذهب المالکیۃ والحنابلۃ ۔ ۵ الاختلاف الاساسی بین الائمۃ

کِتَابُ البُیُوعِ

مناسبت

علم فقہ اور حدیث کے اکثر مؤلفین کی عادت یہ ہے کہ یہ حضرات بیوع کو نکاح اور طلاق کے بعد ذکر کرتے ہیں ــ اور یہ اس وجہ سے کہ وہ اپنی کتاب کو عبادات محضہ سے شروع فرماتے ہیں. مثلاً صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ اور حج ــ اور نماز کے لئے چونکہ طہارت ضروری ہے اس وجہ سے صلوٰۃ کے پہلے طہارت کی بحث لاتے ہیں۔ پھر عبادات محضہ کے بعد ایسی چیز لاتے ہیں جس میں شانِ عبادت اور شانِ معاملہ دونوں موجود ہوں ــ اور وہ نکاح ہے، اس کے بعد نکاح کے متعلق طلاق ولعان اور نکاح سے مشابہت رکھنے والا "عتاق" کا ذکر فرماتے ہیں۔ پھر یہ حضرات معاملات محضہ کا ذکر کرتے ہیں، اور تمام معاملات میں چونکہ بیع سب سے زیادہ واقع ہونے والی اور نفع مند ہے اس لئے اس کو دوسرے معاملات پر مقدم فرماتے ہیں۔

معنی البیع لغۃً وشرعاً

بیع کے لغوی معنی مطلقاً مبادلہ (ادل بدل کرنا) ہے اور شرعاً اس کے معنی مبادلۃ المال بالمال علی سبیل التراضی واما رکنہ فالایجاب والقبول واما شرطہ فاھلیۃ المتعاقدین، واما محلہ فھو المال المتقوم واما حکمہ فھو ثبوت الملک للمشتری فی المبیع وللبائع فی الثمن اذا کان تاماً وعند الاجازۃ اذا کان موقوفاً۔

وجہ تسمیہ

بیع باع سے ماخوذ ہے، باع کہتے ہیں دونوں ہاتھوں کے پھیلانے کی مقدار کو. چونکہ بائع، مشتری ہر ایک لینے دینے کے لئے اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے اس لئے اس کو بیع کہتے ہیں۔ نیز بائع یا بائع مبالغۃً کا معنی ہاتھ میں ہاتھ رکھنا آتا ہے۔ چونکہ خرید وفروخت کے وقت ہاتھ میں ہاتھ لانے کا

رواج تھا اس لئے اس کا نام بیع رکھاگیا، یہی وجہ ہے کہ بیع کو صفقہ بھی کہتے ہیں۔ البتہ بیع کو باع سے ماخوذ قرار دینا اشکال سے خالی نہیں، کیونکہ بیع یائی ہے اور باع واوی چنانچہ باع، یبوع بوعًا استعمال ہوتاہے۔ تقول: بعت الشئ ابوعہ بوعًا اذا قستہ بالباع۔

مشروعیۃ البیع

البیع جائز بالکتاب والسنۃ والاجماع۔ اما الکتاب فقول اللّٰہ تعالی: واحل اللّٰہ البیع وحرم الربو وقولہ سبحانہ: واشھدوا اذا تبایعتم، وقولہ عزوجل: الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم، وقولہ جل جلالہ: لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم۔

واما السنۃ فاحادیث: منہا: سئل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ای الکسب اطیب؟ فقال عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور (بزار، احمد)۔ ومنھا حدیث: انما البیع عن تراض (بیہقی، ابن ماجہ) وقدبعث الرسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم والناس یتبایعون فاقرہم علیہ، وقال: التاجر الصدوق الامین مع النبیین والصدیقین والشھداء۔ (ترمذی)

واجمع المسلمون علی جواز البیع، والحکمۃ تقتضیہ، لان حاجۃ الانسان تتعلق بما فی ید صاحبہ، وصاحبہ لایبذلہ بغیر عوض، ففی شرع البیع وتجویزہ شرع طریق الی وصول کل واحد منھما الی غرضہ ودفع حاجتہ، والانسان مدنی بالطبع، لایستطیع العیش بدون التعاون مع الآخرین۔ (من المغنی وغیرہ)

الحکمۃ فی مشروعیۃ البیع

بیع کی مشروعیت میں بہت سی حکمتیں ہیں۔ (کما اشرنا الیہ) مثلاً:
(۱) زندگی بسر کرنے میں وسعت اور کشادگی۔ (۲) چوری، ڈکیتی، اچک لینا، خیانت، جھگڑا اور تمام ناپسندیدہ حیلوں کی آگ کو بجھا دینا۔ (۳) زندگی بسر کرنے کا نظام بلکہ نظام عالم کو باقی رکھنا، کیونکہ آدمی اپنے غیر کے ہاتھ میں جو مال ہے اس کا محتاج ہوسکتا ہے۔ اب اگر معاملہ و مبادلہ کی صورت نہ ہو تو نظام معاش میں خلل پیدا ہونا اور عالم کا فنا ہوجانا بالکل لازمی بات ہے۔ وغیر ذلک۔

انواع البیع

چونکہ بیع کے انواع واقسام کثیر ہیں اس لئے کتاب البیع کے بجائے کتاب البیوع بصیغۃ الجمع ذکر فرماتے ہیں۔ چنانچہ بیع کے انواع کثیرہ حسب ذیل ہیں: (۱) بیع مطلق ان کان بیع العین بالثمن۔ (۲) بیع المقایضۃ ان کان بیع العین بالعین (۳) بیع السلم ان کان بیع الدین بالعین (۴) بیع الصرف ان کان بیع الثمن بالثمن۔ (۵) بیع المرابحۃ ان کان البیع بالثمن مع زیادۃ۔ (۶) بیع التولیۃ ان کان البیع بالثمن الاول بغیر زیادۃ (۷) بیع الوضیعہ ان کان بالنقصان۔ (۸) بیع مساومۃ ان کان البیع بغیر ذکر الثمن الاول۔ (۹) بیع اللازم ان کان تاماً (۱۰) غیر اللازم ان کان البیع بالخیار (۱۱) البیع الصحیح ان کان بشرائطہ وارکانہ۔ (۱۲) البیع الباطل وھو مالایکون صحیحاً باعتبار الاصل والوصف۔ (۱۳) البیع الفاسد وھو مالایصح وصفاً ای ان کان القبح لوصف متصل (۱۴) البیع المکروہ ان کان القبح لامر مجاور — والتفصیل فی الفقہ۔

۱ باب ابطال بیع الملامسۃ والمنابذۃ

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھٰی عن بیع الملامسۃ، وفی روایۃ عنہ قال: نھٰی عن بیعتین: الملامسۃ والمنابذۃ۔

ملامسۃ اور منابذہ یہ باب مفاعلہ کے مصدر ہیں۔ مادہ لمس (یعنی چھونا) اور نبذ (یعنی پھینکنا)۔ بیع ملامسہ اور بیع منابذہ یہ زمانہ جاہلیت کے بیوع میں سے ہیں۔ ان کی تفسیر میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

۱ تفسیر الملامسۃ: (۱) بائع کا کہنا کہ میں تجھ سے یہ چیز اتنے درہم کے بدلہ میں فروخت کر رہا ہوں، تو میں جب تجھ کو چھولوں گا تو یہ بیع منعقد ہوجائیگی۔ یا تو مشتری کا ایسا کہنا۔ وھذا التفسیر مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔

(۲) مبیع مستور ہو یا اندھیری میں ہو۔ اور مالک یہ کہے کہ میں تم سے یہ چیز

فروخت کر رہا ہوں اس شرط پر کہ تمہارا چھونا ہی دیکھنے کے قائم مقام ہوگا، دیکھنے کے بعد تمہیں کوئی اختیار نہیں رہے گا۔ وھذا التفسیر مروی عن الشافعیؒ۔

(۳) دونوں میں سے ہر ایک کا اپنے کپڑے کے بدلے میں دوسرے کے کپڑے کو بغیر کسی تامل کے خریدنا، اور یہ کہنا کہ جب میں تیرا کپڑا چھولوں گا اور تو میرا کپڑا چھولے گا تو بیع منعقد ہو جائے گی۔ تو اس صورت میں نفس لمس ہی ایجاب اور قبول کے قائم مقام ہوگا۔ وھو مروی عن ابی ہریرۃؓ۔

(۴) کسی چیز کو اس شرط پر فروخت کرنا کہ مشتری جب اس کو چھولیگا تو خیار مجلس باقی نہیں رہے گا۔ (حکاہ النووی) لیکن بیع کی یہ صورت ان لوگوں کے قول کے مطابق باطل ہوگی جو خیار مجلس کے قائل ہیں۔ بخلاف الاحناف فانھم لایثبتونہ۔

۲ تفسیر المنابذۃ: (۱) بائع و مشتری ہر ایک اپنے کپڑے کو دوسرے کی طرف پھینکے، اور یہ پھینکنا ہی بیع شمار کیا جائے، حالانکہ کسی نے کسی کے کپڑے کو نہیں دیکھا اور نہ وہاں ایجاب و قبول ہوا۔ وھو تاویل الشافعیؒ۔

(۲) بائع کا کہنا کہ میں نے تیرے پاس یہ چیز فروخت کی تو میں جب اس کو تیری طرف پھینک دوں گا تو بیع لازم ہو جائے گی اور تیرا کوئی اختیار باقی نہیں رہے گا۔

(۳) بعض کہتے ہیں کہ یہاں نبذ یعنی پھینکنے سے شئ مبیع کو پھینکنا نہیں بلکہ علیحدہ طور پر کنکری پھینکنا مراد ہے، جس کو بیع الحصاۃ کہلاتے ہیں جس کی تفسیر سامنے آرہی ہے۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے کما فی اوجز المسالک ص ۳۰۱/۱۱۔

۳ بیع الشئ الغائب: (۱) اس باب کی روایت ابی سعید خدریؓ میں ایک ٹکڑا یہ ہے کہ "ویکون ذٰلک بیعھما من غیر نظر" یعنی منابذہ میں ایک دوسرے کی طرف کپڑا پھینک دینا ہی بیع ہو جائے گا بغیر نظر کے، یعنی مشتری کو غور و فکر کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ اس کو یہ کپڑا بغیر کسی تامل کے لینا پڑے گا۔

اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ منابذہ باطل ہے تو ضرور شئ غائب کو بیچنا بھی باطل ہوگا۔ لہٰذا کسی چیز کو اگر دیکھنے کے بغیر خریدا جاوے تو یہ عقد ہی صحیح نہیں ہوگا۔ اور یہی امام شافعیؒ کا قول جدید ہے۔

(۲) لیکن امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد وغیرہم کے نزدیک یہ عقد مطلقاً صحیح ہے۔ البتہ دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار حاصل ہوگا۔ کما رواہ ابو ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشتری شیئاً لم یرہ فھو بالخیار اذا رآہ۔ نیز عدم رؤیت کی وجہ سے جو جہالت ہے یہ مفضی الی النزاع نہیں کیونکہ دیکھنے کے بعد اگر مشتری کو پسند نہ ہو تو وہ اس کو واپس دے دیگا۔

(۳) امام احمد و اسحاقؒ کے نزدیک اگر شئی غائب کی صفات بیان کر دی جائے تو بیع صحیح ہوگی۔ اب اگر مبیع کو ان صفات کے مطابق پایا جائے تو بیع لازم ہو جائے گی اور دیکھنے کے بعد مشتری کو کوئی اختیار نہ ہوگا، ہاں اگر بیان کردہ صفات کے خلاف اس کو پایا جاوے تو مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔ اور یہی امام مالک اور شافعیؒ کی ایک روایت ہے۔

الجواب عن استدلالهم

امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ — چونکہ منابذہ میں دیکھنے کے بعد مشتری کو کسی قسم کا اختیار نہیں ہوتا اس لئے یہ ناجائز ہے لیکن وہاں تو خیار رؤیت کے سبب مشتری کو اختیار حاصل ہے لہذا یہ ناجائز نہ ہوگا۔ فلھذا بیع الشئی الغائب منابذہ کے قبیل سے نہیں ہے۔

۴ **بیع بالتعاطی**: تعاطی، معاطاۃ کے معنی باہم لینا دینا، اب بیع بالتعاطی یعنی بائع مشتری کا مبیع و ثمن کو لینا دینا جس میں لفظاً کوئی ایجاب قبول نہ ہو تو اس سلسلے میں حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ بیع ملامسہ و منابذہ کی تفسیر جس میں محض لمس و نبذ کو بیع قرار دیا گیا ہے اس کے ممنوع ہونے کی وجہ ایجاب قبول کے صیغے کا موجود نہ ہونا ہے، اور بیع بالتعاطی میں بھی ایجاب و قبول کے الفاظ نہیں ہوتے لہذا وہ بیع ملامسہ و منابذہ میں داخل ہوگی، فیوخذ منہ بطلان بیع المعاطاۃ مطلقاً۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ بیع بالتعاطی میں مبیع و ثمن کا لینا دینا بائع و مشتری کی باہم رضامندی سے ہوا کرتا ہے اور یہی رضامندی ایجاب و قبول کے قائم مقام ہے بلکہ ایجاب و قبول کے یہ الفاظ تو درحقیقت اظہار رضا کے لئے ہوا کرتے ہیں، لہذا اگر

وہ رضا دوسرے کسی طریقہ سے بھی ہو جائے تو کافی ہے، ولان الایجاب والقبول انما یؤدان للدلالۃ علی التراضی، فاذا وجد مایدل علیہ من المساومۃ والتعاطی قام مقامہما واجزأ عنہما لعدم التعبد فیہ۔ (اعلاء السنن ص ۱۲۷/۱۴ ۔)

ھبہ، ہدیہ اور صدقہ میں عموماً تعاطی پر اکتفا کیا جاتا ہے، لفظاً ایجاب وقبول نہیں ہوتا۔ اب اگر لفظی ایجاب وقبول کو شرط قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا۔ نیز بیع بالتعاطی مبیع کو دیکھ بھال کر ہوتی ہے ورنہ خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے بخلاف بیع ملامسہ ومنابذہ کے، لھذا بیع بالتعاطی کو ملامسہ ومنابذہ کے قبیل سے قرار دینا ٹھیک نہیں ہے۔

۵ تفسیر قولہ: ولبستین : حضرت ابو سعید خدری رضؓ کی

اس روایت میں ہے: نھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین ولبستین، کہ حضورؐ نے دو قسم کی بیع اور کپڑے پہننے کے دو طریقے سے منع فرمایا۔ حدیث مذکور میں لبستین کی تشریح نہیں ہے لیکن دوسری احادیث میں اس کا ذکر ہے۔

(۱) **اشتمال صماء** —— اشتمال صماء کہا جاتا ہے کہ ایک چادر سے پورے بدن کو اس طور پہ گھیر لینا کہ کسی جانب کھولا نہ جائے اور ہاتھ بھی اندر اسطرح رہے کہ باہر نہ کر سکے، چونکہ اس میں منافذ و مداخل بند ہوتے ہیں اس لئے اس کو صماء سے نام رکھا جو ایسے پتھر ہے جس میں کسی قسم کا کوئی سوراخ نہ ہو۔ اس کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے یہود کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے، نیز جہنمی کے لباس کی طرح ہو جاتا ہے، نیز اگر پھسل کر گر جائے تو زخم ہونے کا خطرہ ہے۔ فقہاء کرام اس کی اور ایک صورت لکھتے ہیں کہ پورے بدن کو ایک چادر سے لپٹا کر ایک کنارہ کو مونڈھے پر اٹھا رکھے جس سے انکشاف عورت ہو جائے، اس پر یہ اشتمال صماء حرام ہوگا۔

(۲) **احتباء** —— احتباء کہتے ہیں کہ آدمی سرین پہ بیٹھے اور دونوں پنڈلیوں کو کھڑا کر کے اس کو ہاتھ یا کپڑے سے باندھ لے۔ ایک کپڑا ہونے کی صورت میں انکشاف عورت کا قوی اندیشہ ہے جس کی وجہ سے ممنوع ہے۔ ہاں اگر نیچے دوسرا کپڑا ہو تو منع نہیں ہے، چنانچہ حضورؐ کبھی کبھی ایسے بیٹھتے تھے۔

۲ باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر

عن ابي هريرة رضی قال : نهی رسول الله صلی الله عليه وسلم عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر۔

(۱) بيع الحصاة میں بیع کی اضافت نوع کی طرف ہے، جیسے بیع الخیار، بیع النسیئہ، بیع الملامسہ، بیع المنابذہ وغیرہ۔ قال ابن القیم : واما بیع الحصاة فهی من باب اضافة المصدر الی نوعه کبیع الخیار، لا الی مفعوله کبیع المیتة۔ البتہ بیع الغرر میں بیع کی اضافت مفعول کی طرف ہے اور غرر بمعنی مغرور بہ کے ہے۔

(۲) بیع الحصاة کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں : (۱) بائع کا کہنا کہ میں نے تیرے پاس ان مختلف کپڑوں میں سے وہ کپڑا فروخت کیا جس پر میری پھینکی ہوئی کنکری واقع ہوگی یا تو یہ کہے کہ اس چیز کو فروخت کیا جس پر تیری پھینکی ہوئی کنکری واقع ہوگی۔ (۲) یا یہ کہنا کہ میں نے تیرے پاس زمین کی اتنی مقدار فروخت کیا جہاں تک تیری پھینکی ہوئی کنکری پہونچے گی۔ (۳) ایک مٹھی کنکری لیا اور کہا کہ کنکریوں کی تعداد جتنی ہوگی مبیع کی قیمت بھی اتنے روپیہ ہیں۔ (۴) یا جتنی کنکری ہوگی مبیع بھی اتنے ہی ملے گا، مثلاً پانچ کنکری ہو تو کپڑے بھی پانچ ملیں گے۔ (۵) کنکری ہاتھ میں لئے رہے اور کہے جس وقت کنکری ہاتھ سے گرے گی اس وقت بیع لازم ہوگی۔ (۶) یا تو کہے کہ جب تیری طرف میں کنکری پھینک دوں گا بیع لازم ہو جائیگی۔ (۷) یا تو یہ کہے کہ تیری طرف کنکری پھینکنے سے پہلے تک تجھے اختیار رہے گا۔

بیع الحصاة کی یہ تمام صورتیں فاسد اور ناجائز ہیں کیونکہ یہ بیوع جاہلیت میں سے ہیں اور ان میں جہالت کی وجہ سے غرر اور دھوکہ ہے۔ حضورؐ نے بیع الحصاة سے منع کرنے کے ساتھ بیع الغرر سے منع فرمایا، یہ تعمیم بعد التخصیص ہے تاکہ غرر اور دھوکہ کی تمام صورتیں اس میں داخل ہو جائیں۔ اور یہ کتاب البیوع کے ایک اصل عظیم اور قاعدہ کلیہ ہے کہ جہاں بھی غرر اور دھوکہ پایا جائے گا بیع ناجائز ہوگی، مثلاً بیع معدوم،

بیع مجہول، بیع عبد آبق، بیع الطیر فی الھواء، بیع السمک فی الماء، بیع ما فی بطون الانعام وغیر ذلک۔ البتہ اگر مبیع کی جہالت ہلکی اور یسیر ہو اور لوگوں کو اس قسم کے معاملہ کی حاجت وضرورت بھی ہو اور عرفاً یہ مفضی الی المنازعۃ نہ ہو تو یہ جائز ہے مثلاً غسل خانہ میں اجرت پر نہانا جائز ہے، حالانکہ پانی کے استعمال کی مقدار معلوم نہیں وغیرہ، والتفصیل فی الفقہ۔

---

۳ باب تحریم بیع حبل الحبلۃ

عن نافع عن عبد اللہ (یعنی بہ ابن عمر) عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ نھی عن بیع حبل الحبلۃ۔

(۱) حَبَل الحَبَلۃ دونوں میں بآر کے فتح کے ساتھ وہو الصحیح بعض لوگ حبل کے بار کو ساکن پڑھتے ہیں یہ غلط ہے۔ حبَل مصدر ہے بمعنی حمل، اور حبلۃ یہ حابل کی جمع ہے جیسا کہ ظالم کی جمع ظلمۃ اور فاجر کی جمع فجرۃ ہے۔ حبَل کا اطلاق عموماً انسانوں میں ہوتا ہے۔ یقال حبلت المرأۃ، اور کبھی کبھی حیوانات میں بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ اس حدیث کے اندر کیا گیا ہے۔

(۲) بیع حبل الحبلۃ کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں: (۱) کسی چیز کو فروخت کرے اور حاملہ جانور کے بچہ جننے تک ثمن کا اجل مقرر کرے۔ مثلاً یوں کہے کہ میری یہ حاملہ اونٹنی جس دن بچہ دے گی اس دن ثمن ادا کروں گا۔ ہذا مروی عن نافع وبہ قال الشافعیؒ ومالکؒ وجماعۃ۔ (۲) حاملہ جانور بچہ دینے کے بعد وہ بچہ بڑا ہو کر حاملہ ہو کر پھر بچہ دینے تک ثمن کا اجل مقرر کرنا کہ جس دن اس حاملہ کے بچے نے بچہ دیگا اس دن ثمن ادا کروں گا۔ ہذا مروی عن ابن عمرؓ۔ (۳) حاملہ جانور بچہ دینے کے بعد وہ بچہ حاملہ ہونے تک مدت مقرر کرنا جس میں وضعِ حمل کی شرط نہ ہو۔ (۴) یا تو حاملہ جانور کے حمل کو یا تو اس کے حمل کے حمل کو فی الحال بیچ ڈالنا۔ لغت کے اعتبار سے یہ قول زیادہ قریب ہے۔ وبہ قال احمد واسحاقؒ۔

بیع حبل الحبلۃ کی یہ تمام صورتیں ممنوع ہیں، کیونکہ پہلی تین صورتوں میں جہالت

اجل فی البیع اور آخری صورت میں بیع معدوم ومجہول وغیر مقدور التسلیم لازم آتا ہے۔

٤ باب تحریم بیع الرجل علی بیع اخیه وسومه علی سومه وتحریم النجش

عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لایبیع بعضکم علی بیع بعض، وفی روایۃ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لایبع الرجل علی بیع اخیہ ولایخطب علی خطبۃ اخیہ الا ان یأذن لہ۔ وفی روایۃ عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لایسم المسلم علی سوم اخیہ، وفی روایۃ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ... ولاتناجشوا۔

اس باب کے اندر مختلف مسائل ہیں۔ علی الترتیب تفصیل ملاحظہ کیجئے:

(۱) بیع البعض علی البعض

بیع البعض علی البعض کی صورت یہ ہے کہ بائع ومشتری مال کے کسی معین ثمن پر راضی ہوگئے صرف لینا دینا باقی ہے اس پر دوسرا ایک شخص آکر مشتری سے کہتا ہے کہ میں اس قسم کا مال اس سے کم دام میں تجھے دے دوں گا، یا اس دام میں اس سے اچھا مال دوں گا تو ظاہر بات ہے کہ اس میں صاحب مال کو ضرر ہوگا۔ بنابریں یہ مکروہ ہے۔

(۲) شرار البعض علی البعض

اسی طرح شرار البعض علی البعض کی صورت یہ ہے کہ بائع ومشتری کسی معین ثمن پر راضی ہونے کے بعد ایک شخص بائع سے کہتا ہے کہ میں اسے زیادہ ثمن دیکر لوں گا تم میرے پاس فروخت کرلو، تو اس میں مشتری اول کو نقصان ہے اس لئے یہ بھی مکروہ ہے۔ البتہ اگر بائع ومشتری صرف بھاؤ کررہے ہوں ابتک کسی ثمن پر راضی نہیں ہوئے اور نہ ایک دوسرے کی طرف مائل ہوئے تو اس کے درمیان دوسرے کا خریدنا بلاکراہت جائز ہے جیسا کہ بیع من یزید (نیلام) میں ہوا کرتا ہے۔

(۳) بیع من یزید/ بیع المزایدہ (نیلام)

قولہ علیہ السلام "لایسم المسلم علی سوم اخیہ یعنی ایک مسلمان اپنے دوسرے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ نہ کرے" کی بنا پر بعض حضرات بیع من یزید/ بیع المزایدہ (نیلام) کو ممنوع

قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ:

(۱) امام ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک بیع من یزید مطلقاً ناجائز ہے۔

(۲) امام اوزاعی اور اسحاقؒ کے نزدیک صرف غنائم و مواریث میں جائز ہے باقی میں ناجائز۔

(۳) لیکن جمہور ائمہ و علماء کے نزدیک یہ مطلقاً جائز ہے۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ٹاٹ اور پیالہ فروخت کرنے کی غرض سے فرمایا: من یشتری ہذا الحلس والقدح؟ تو ایک آدمی نے کہا: اخذتھما بدرہم۔ حضورؐ نے فرمایا: من یزید علی درہم؟ تو دوسرے ایک آدمی نے کہا میں دو درہم دوں گا، تو حضورؐ نے اسے یہ ٹاٹ اور پیالہ فروخت کیا۔ اخرجہ اصحاب السنن الاربعۃ۔

اب حدیثِ باب میں بیع، شراء اور سوم سے جو منع کیا گیا یہ ثمن مقرر ہونے اور ایک دوسرے کی مائل ہونے کے بعد ہے اور بیع من یزید میں تو یہ بھاؤ اس سے پہلے ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا بیع من یزید اور بیع البعض علی البعض یکساں نہیں ہیں۔

قال ابن قدامۃ فی المغنی (ص $\frac{279}{4}$) روی مسلم عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لایسم الرجل علی سوم اخیہ، ولایخلو من اربعۃ اقسام، احدہا: ان یوجد من البائع تصریح بالرضا بالبیع، فہذا یحرم السوم علی غیر ذلک المشتری، وھو الذی تناولہ النھی۔ الثانی: ان یظہر منہ ما یدل علی عدم الرضا، فلایحرم السوم، لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم باع فی من یزید، وھذا ایضًا اجماع المسلمین یبیعون فی اسواقہم بالمزایدۃ، الثالث: ان لایوجد منہ ما یدل علی الرضا ولا علی عدمہ، فلایحرم لہ السوم ایضًا ولا الزیادۃ، استدلالًا بحدیث فاطمۃ بنت قیس حین ذکرت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ان معاویۃ وابا جہم خطباہا، فامرہا ان تنکح اسامۃ، وقد نھی عن الخطبۃ علی خطبۃ اخیہ کما نھی عن السوم علی سوم اخیہ، فما ابیح فی احدھما ابیح فی الآخر۔ والرابع: ان یظہر منہ ما یدل علی الرضا من غیر تصریح۔ فقال القاضی: لاتحرم المساومۃ وذکر ان احمد نص علیہ فی الخطبۃ استدلالًا بحدیث فاطمۃ، ولو قیل بالتحریم ھھنا لکان وجہًا حسنًا۔ اھ

٤ نجش

قولہ: ولا تناجشوا وفی روایۃ نھی عن النجش۔

(۱) معنی النجش لغۃ نجش بفتح النون وسکون الجیم ویجوز فتح الجیم ایضًا اس کا معنی ہے ابھارنا، برانگیختہ کرنا، معناہ اللغوی اثارۃ الصید وتنفیرہ من مکان الی مکان، یقال: نجشت الصید، وقیل معناہ الخداع وقیل المدح والاطراء۔

(۲) معنی النجش اصطلاحًا ان یزید الرجل فی ثمن السلعۃ لا لرغبۃ فی شراءھا بل لیخدع غیرہ لیزید ویشتریھا، یعنی آدمی کا کسی سامان کے ثمن کو خواہ مخواہ بڑھانا خریدنے کی خواہش سے نہیں بلکہ دوسرے کو دھوکہ دینے کی غرض سے تاکہ دوسرا شخص اسکو زیادہ قیمت سے خریدے۔ او یمدحہ بما لیس فیہ لیروجہ، یا تو بغرض ترویج مبیع کی جھوٹ تعریف کرنا۔

(۳) حکم النجش یہ نجش بالاتفاق حرام ہے۔ اگر ناجش نے یہ کام اپنی طرف سے کیا، نہ بائع کو اس کا علم ہے اور نہ اس نے حکم دیا تو گناہ صرف ناجش کا ہوگا اور اگر دونوں کی موافقت سے نجش ہوا تو دونوں گنہگار ہوں گے۔ البتہ اگر ایسا ہو کہ بائع اپنے بیع میں دھوکہ کھالیتا ہے، لوگ اس کے مال کو اس کی اصل قیمت (جو بازار میں رائج ہے) سے کم دیکر لے لیتے ہیں تو اس صورت میں اس اندازہ نجش کرنا جائز ہے کہ یہ مال اپنی اصلی قیمت کو پہنچ جائے بلکہ اس وقت یہ نجش کرنے والا عند اللہ ماجور ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کے نقصان کے بغیر اپنے ایک مسلمان بھائی کو فائدہ پہونچایا ہے۔ کذا فی فتح القدیر ودر المختار ورد المحتار۔

(٤) حکم البیع المنعقد بطریق النجش جو بیع نجش کے طریقہ سے منعقد ہو یہ عند الحنفیۃ والشافعیۃ صحیح ہو جائے گی۔ اگرچہ نجش کی وجہ سے گناہ ہوگا۔ لیکن اہل ظاہر کے نزدیک یہ بیع باطل ہے اور یہی امام مالک احمدؒ سے ایک روایت ہے۔ ان کی دوسری روایت کے مطابق بیع صحیح ہو جائے گی لیکن غبن فاحش کی صورت میں مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا۔ البتہ ہمارے

احناف کے نزدیک گناہ ختم کرنے کےلئے اس قسم کی بیع کا فسخ کرنا دیانۃً واجب ہے ۔ ردالمحتار ۔

۵ باب تحریم تلقی الجلب

عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی ان تتلقی السلع حتی تبلغ الاسواق ۔ وفی روایۃ نھی عن التلقی ۔ وفی روایۃ نھی عن تلقی البیوع ، وفی روایۃ عن ابی ہریرۃؓ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتلقی الجلب ۔ وفی روایۃ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : لاتلقوا الجلب فمن تلقاہ فاشتری منہ فاذا اتی سیدہ السوق فھو بالخیار ۔

(۱) تلقی جلب کا معنی اور اس سے منع کرنے کی حکمت تلقی یہ باب تفعل کا مصدر بمعنی ملنا ، استقبال کرنا آگے بڑھ کر لے آنا ۔ اور جَلَب یہ جالب کی جمع ہے جیسا کہ خادم کی جمع خَدَم ۔ اور جالب وہ شخص ہے جو تجارتی اموال لے کر شہر میں آتا ہے ۔

اب تلقی جلب کا مطلب یہ ہے کہ باہر سے کوئی تجارتی قافلہ مال لے کر آرہا ہو تو شہر میں داخل ہونے سے پہلے کوئی آدمی جاکر وہ مال خرید لے ۔ تو اس کی ممانعت کی دو وجہ ہیں : (۱) بائع کا نقصان کیونکہ شہر میں پہونچنے اور اس مال کے بھاؤ جاننے سے پہلے اگر بائع اس مال کو راستے ہی میں فروخت کرلے تو اس کو دھوکہ کھانے کا اندیشہ ہے کہ خریدنے والے اسے کم دام میں خرید لے ۔ (۲) شہر والوں کا نقصان ، کیونکہ آگے بڑھ کر خریدنے والا یہ متلقی اب اس مال کو اپنے اختیار سے گراں قیمت پہ بیچے گا ۔

(۲) حکم تلقی الجلب تلقی جلب کے عدم جواز اور کراہت میں کوئی اختلاف نہیں ، البتہ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے لیکن ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں تلبیس سعر (بھاؤ کا اشتباہ) اور اضرار اہل بلد (شہر والوں کا نقصان) نہ ہو تو یہ بلا کراہت جائز ہے اور اگر تلبیس و اضرار میں سے کوئی ایک یا تو دونوں ہو تو ممنوع ہے ۔ جن احادیث میں نھی عن التلقی ہے وہ سب تلبیس و اضرار کی صورت پہ محمول ہیں ۔

(٣) حکم البیع المنعقد بطریق التلقی

اب تلقی جلب کی صورت سے منعقد ہونے والی بیع

عند الجمہور نافذ ہوگی اگرچہ متلقی گناہگار ہوگا اور اہل ظاہر کے نزدیک یہ بیع باطل ہے۔ پھر شوافع و حنابلہ کے نزدیک شہر میں پہونچنے کے بعد جالب (بائع) کو خیار فسخ حاصل ہوگا اور احناف کے یہاں اسکی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس مشتری نے جالب کو بھاؤ میں دھوکہ دیا کہ شہر میں زیادہ دام ہے اور اس نے کم دام سے خرید کیا تو اس غرر کی دو صورتیں: (١) غرر قولی کہ اس نے کہا کہ شہر میں اتنا ہی دام ہے جس سے خرید رہا ہوں حالانکہ شہر میں اس سے زیادہ ہے تو بائع کو قضاءً خیار فسخ کا حق ہے۔ (٢) غرر فعلی کہ کچھ نہیں کہا اور کم دام سے خرید لیا تو اس وقت بائع کو دیانۃً خیار فسخ کا حق ہے قضاءً نہیں۔

٦ باب تحریم بیع الحاضر للبادی

عن ابی ہریرۃ رضؓ یبلغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یبیع حاضر لباد، وفی روایۃٍ عنہ عن النبی ﷺ انہ نہٰی ان یبیع حاضر لباد۔

حاضر کے معنی شہری آدمی اور بادی کے معنی دیہاتی آدمی۔ اب بیع الحاضر لباد کی علماء کرام نے دو تفسیریں کی ہیں۔

پہلی تفسیر دیہاتی آدمی اپنا مال لے کر آتا ہے شہر میں کہ آج کے بھاؤ سے بیچ کر چلا جائے تو کوئی شہری آدمی اس کے پاس آکر کہے کہ میں تم سے زیادہ جاننے والا ہوں لہذا یہ مال اب مت بیچو بلکہ میرے پاس چھوڑ کر تم چلے جاؤ میں اسکو آہستہ آہستہ زائد قیمت سے فروخت کروں گا۔ تو اس وقت لبادٍ کا لام توکیل کے لئے ہوگا۔ اور حدیث نہی ان یبیع حاضر لباد" کا معنی یہ ہوگا کہ حضورؐ نے منع فرمایا کہ بیچے کوئی شہری شخص دیہاتی شخص کے لئے یعنی دیہاتی کے وکیل بن کر۔

حکم جمہور کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے للحدیث المذکور۔ اور احناف کے نزدیک اگر اسکے شہر والوں کو نقصان پہونچے تو مکروہ ہے ورنہ بلا کراہت جائز ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ بیع حاضر لباد سے نہی کی گئی یہ معلول بعلۃ ہے اور وہ

علت افراد اہل بلد ہے۔ چنانچہ حدیث جابر اور مجاہد کے قول اس پر دال ہیں۔

(۱) اسی باب میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبیع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق اللہ بعضہم من بعض۔

(۲) عن مجاہدؒ قال انما نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیع حاضر لباد لانہ اراد ان یصیب المسلمون غرتہم، فاما الیوم فلا بأس۔

اب اگر شہر والوں کو نقصان نہ ہو تو دیہاتی کے فائدے کے لئے شہری شخص کا یہ بیچنا نصیحت اور خیر خواہی ہوگا۔ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحۃ۔

دوسری تفسیر دوسری تفسیر جس کو صاحب ہدایہ نے بیان فرمایا یہ ہے کہ لبادٍ کا لام مِنْ کے معنی میں ہے اور "ان یبیع حاضر لباد ای من باد" کا مطلب یہ ہے کہ شہری تاجر صرف دیہاتی کے پاس بیچے تاکہ وہ ان دیہات والوں سے زیادہ ثمن لے سکے اور شہر والوں سے بالکل نہ بیچے۔ اگر شہر والوں کو اس سے نقصان نہ ہو تو جس طرح بیچے کوئی حرج نہیں۔ لیکن ہمارا بیان کردہ پہلی تفسیر راجح اور صاحب ہدایہ کی یہ تفسیر مرجوح ہے۔

حکم البیع المنعقدۃ بھذہ الصورۃ اب اگر کوئی شخص حدیث کی مخالفت کرتے ہوئے بیع حاضر للبادی کی صورت میں بیع کرلے تو یہ بیع صحیح ہوگی یا نہیں؟ تو حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک یہ بیع صحیح ہے اگرچہ گناہ ہوگا۔ لیکن امام احمدؒ کی دوسری روایت اور ابن حزم اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک یہ عقد بیع بالکل منعقد ہی نہیں ہوگا۔

۷ باب حکم بیع المصرّاۃ

عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من اشتری شاۃ مصراۃ فلینقلب بہا فلیحلبہا فان رضی حلابہا امسکہا والا ردہا ومعہا صاع من تمر، وفی روایۃ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ابتاع شاۃ مصراۃ فھو فیہا بالخیار ثلثۃ ایام ان شاء امسکہا وان شاء ردہا ورد معہا صاعا من التمر۔

(۱) لغوی تحقیق: مصراۃ یہ تصریۃ مصدر سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ تصریہ کے لغوی معنی روکنے کے ہیں جیساکہ کہا جاتا ہے صَرَّیتُ الماء ای حبستہ کذا فسرہ ابوعبید واکثر اہل اللغۃ۔ اور بعض کہتے ہیں کہ مصراۃ یہ صَرٌّ بمعنی شدٌّ (باندھنا) سے ماخوذ ہیں۔ باب تفعیل میں جاکر مُصَرَّرَۃٌ (علی وزن مُصَرَّفَۃٌ) ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن ایک کلمہ میں تین راء جمع ہونے کی وجہ سے آخری راء کو یاء سے بدل دیا گیا جیساکہ تُظُنِّنْتُ میں تین نون جمع ہونے کی وجہ سے آخری نون کو یاء سے بدل کر تظنیتُ پڑھتے ہیں۔ اب مُصَرَّیَۃ کے یاء کو حسب قاعدہ الف سے بدلنے سے مصراۃ ہوا۔

(۲) اصطلاحی معنی: اصطلاح میں تصریہ کہتے ہیں کہ ــــ دودھ کے جانور کو دو تین دن نہ دوہ کر دودھ روکا جائے تاکہ اس کے تھن میں دودھ زیادہ جمع ہو اور مشتری زیادہ دودھ دینے والی خیال کرکے اس کو زیادہ قیمت سے خریدے۔ چونکہ اہل عرب زیادہ تر اونٹ وبکری پالتے تھے اس لئے احادیث میں ان کا ذکر آیا ہے ورنہ گائے کا بھی یہی حکم ہے۔

(۳) بیع المصراۃ کا حکم: احادیث میں بیع مصراۃ سے ممانعت آئی ہے کیونکہ اس میں خداع ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک اگر کوئی شخص شاۃ مصراۃ وغیرہ کو بیچ ڈالے تو یہ بیع منعقد ہو جائے گی۔ پھر مشتری اس مصراۃ سے دودھ نکالنے کے بعد جب اس کا گمان غلط ثابت ہوا کہ زیادہ دودھ نہیں نکلا تو اب کیا کرے ــــ اس بارے میں فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) حدیث باب میں مشتری کو اختیار دیا گیا کہ دودھ دوہنے کے بعد اگر وہ اس پر راضی ہو تو مصراۃ کو روک لے ورنہ اس کو واپس کر دے اور (اس دودھ کے بدلہ) ایک صاع کھجور بھی ادا کرے ــــ (فان رضی حلابہا امسکہا والا ردہا ومعہا صاع من تمر۔) اب اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ائمہ ثلثہ اور ہمارے قاضی ابو یوسف فرماتے ہیں کہ تصریۃ یہ ایک عیب ہے جسکی وجہ سے مبیع کو واپس کیا جائے گا۔ یہاں تک ان کا اتفاق ہے باقی تفصیل میں ان کا اختلاف ہو گیا۔

⁂ تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مشتری پر ایک صاع کھجور ادا کرنا واجب ہے اس

نکالے ہوئے دودھ کے بدلے میں خواہ یہ دودھ کم ہو یا زیادہ۔ ولا یجوز اداء غیر۔
٭ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ شہر میں جو کھانا غالب ہے (غالب قوت البلد) اس سے ایک صاع ادا کرنا واجب ہے۔
٭ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس دودھ کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔ خواہ یہ قیمت جتنی ہی ہو۔
(۲) لیکن امام ابو حنیفہ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ۔ تصریہ کوئی عیب نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے مبیع کو رد کیا جائے۔ البتہ مشتری رجوع بالنقصان کر سکتا ہے کہ زیادہ دودھ سمجھ کر جو زیادہ قیمت دی تھی اس زائد قیمت کو واپس لیوے، اس لئے کہ ثمن ذات کے مقابلہ میں ہوتا ہے اوصاف کے مقابلہ میں نہیں۔ اسی طرح اگر واپس کر دے تو جو دودھ پیا ہے اس کے بدلے میں کچھ دینا نہیں پڑے گا، اس لئے کہ یہ جانور مشتری کے ضمان میں تھا لھذا اس کے منافع کا مالک مشتری ہی ہوگا۔

وجہ استدلالھم

حدیثِ مذکور میں دو جزء ہیں۔ (۱) ثبوت الخیار للمشتری بعیب التصریۃ، (۲) رد صاع من التمر مکان ما حلبہ من اللبن۔ تو شافعیؒ دونوں جزء میں حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔ اور امام مالکؒ و ابو یوسفؒ جزء اول میں ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں لیکن جزء ثانی میں تاویل کرتے ہیں۔ چنانچہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمر چونکہ اس زمانہ میں غالب قوت بلد تھا اس لئے اس کا ذکر آیا ہے ورنہ حکم غالب قوت بلد پر ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت مشتری پر دودھ کی قیمت دینی ہے اور چونکہ اس زمانہ میں اس اندازہ دودھ کی قیمت غالباً ایک صاع کھجور کے برابر ہوا کرتی تھی اس لئے حضورؐ نے صاع من تمر کی تعیین کی ہے ورنہ مدار قیمت پر ہے کہ مشتری قیمت ادا کرے۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور محمدؒ حدیث کے دونوں جزء میں تاویل کرتے ہیں اور حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کرتے۔

اشکال

اس مسئلہ میں مخالفین حضرات احناف پر بہت زور سے یہ اشکال کرتے ہیں کہ تم قیاس

کی وجہ سے اس حدیث صحیح کو چھوڑ دیتے ہو، اس پہ بالکل عمل نہیں کرتے۔

جواب

درحقیقت احناف اس حدیث کے ظاہری معنی کو محض قیاس کی وجہ سے ترک نہیں کرتے بلکہ اس لئے ترک کرتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ سے ثابت شدہ عام اصول اور کلیات کے مخالف ہے۔ تو احناف نے اس حدیث کو ایسے معنی پہ محمول کیا جو ان اصول اور کلیات کے موافق ہو۔ اور یہ کوئی نئی بات نہیں ہے بلکہ بہت سی احادیث ایسی ہیں کہ قواعد کلیہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے ان کے ظاہری معنی کو سب لوگ چھوڑ دیتے ہیں۔ مثلاً :

(۱) شارب خمر کے بارے میں آیا ہے کہ "فان عاد الرابعة فاقتلوه" حالانکہ چوتھی مرتبہ شراب پینے سے کوئی بھی قتل کا حکم نہیں لگاتے۔

(۲) قوله علیه السلام "الظهر یرکب بنفقته اذا کان مرهونا" تمام فقہاء کرام اس کے ظاہری معنی کو چھوڑ دیتے ہیں۔

(۳) ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے مدینہ میں بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلاتین کی ہے، حالانکہ بحالت حضر بغیر مطر یا عذر کے کوئی بھی جمع بین الصلاتین کی اجازت نہیں دیتے ــــ وامثلة ذلك كثيرة۔

لهذا حدیث مصراۃ کے ظاہری معنی ترک کرنے کی وجہ سے احناف پہ ملامت کرنا، عیب لگانا بالکل مناسب نہیں۔

حدیث مصراۃ سے استدلال کا جواب

(۱) بعض لوگوں نے حدیث مصراۃ کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ نہیں تھے اور جو بات غیر فقیہ راوی سے مروی ہو اگر وہ قیاس کے خلاف ہو تو اس پہ عمل نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہ جواب صحیح نہیں، یہ ان کے ساتھ سوء ادب ہے۔

یہ جواب نہ ابوحنیفہؒ نے دیا اور نہ ان کے کوئی مشہور و معروف شاگرد نے۔

بعض اصولیین نے اس جواب کی نسبت عیسیٰ بن ابانؒ کی طرف کی ہے لیکن اس نسبت میں بھی کلام ہے۔ (لان الطحاویؒ قد روی عنه جوابا غیر هذا فی شرح معانی الآثار) نیز

عیسیٰ بن ابان جیسے شخص سے یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ کی شان میں ایسی بات کہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ فقیہ اور مجتہد تھے۔ حضورؐ کے زمانہ میں فتویٰ دیتے تھے۔ کبار ائمہ فتویٰ میں سے تھے۔ نیز اس روایت میں حضرت ابوہریرہؓ منفرد نہیں ہیں بلکہ ایک جماعت صحابہ کرام نے اس حدیث کی روایت کی ہے (قد ذکر اسمائہم فی فتح الباری) افقہ الناس حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بھی ایسا ہی فتویٰ دیا ہے کما ذکرہ البخاری فی صحیحہ۔ لھذا یہ جواب بالکل قابل ذکر نہیں۔

(۲) دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مصراۃ دوسری دو حدیثوں کے ساتھ معارض ہے۔ وہ دو حدیثیں یہ ہیں: ۱ الخراج بالضمان، یعنی چیز جس کے ضمان و ذمہ داری میں ہوگی اس کے "ماخرج" (یعنی منافع) اسی کے ہوں گے۔

۲ انہ علیہ السلام نہیٰ عن بیع الکالی بالکالی۔ یعنی حضورؐ نے بیع الکالی بالکالی ای بیع الدین بالدین سے منع فرمایا کہ مایجب فی الذمہ کو مایجب فی الذمہ کے بدلہ میں بیچا جاوے یعنی جو چیز کسی شخص کے ذمہ میں واجب ہے، اس کو اسی کے پاس ہی ایسی چیز کے بدلہ میں بیچ ڈالنا جو اس کے ذمہ میں واجب ہوگی۔

اب ان دونوں حدیثوں کے ساتھ حدیث مصراۃ کے معارض ہونے کی تفصیل ملاحظہ کیجئے۔ تفصیل یوں ہے کہ مشتری نے شاۃ مصراۃ سے جو دودھ نکالا ہے اس کا بعض بائع کے ملک میں تھا اور بعض مشتری کے ملک میں آنے کے بعد پیدا ہوا۔ اب مشتری پر جو "صاع من تمر" واجب کیا جارہا ہے یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مجموع اللبن یعنی کل دودھ کے بدلہ میں ہوگا، یعنی عند الشراء جتنا دودھ تھا اور بعد الشراء جتنا پیدا ہوا ہے ان سب کے بدلہ میں یا تو صرف اس دودھ کے بدلہ میں جو عند الشراء موجود تھا۔ پہلی صورت یعنی مجموع اللبن کے بدلہ ماننے میں یہ "الخراج بالضمان" کے خلاف ہے۔ کیونکہ کل دودھ میں سے جو حصہ مشتری کے ضمان میں آنے کے بعد پیدا ہوا ہے اس کا تو مالک مشتری ہے لھذا اس حصہ کا بدلہ دینا مشتری پر کیوں واجب ہو؟ چنانچہ تصریہ کے علاوہ دوسرے کسی عیب کی وجہ سے اگر اس شاۃ کو رد کی جائے تو شوافع حضرات اسی حدیث کی بنا پر فرماتے ہیں کہ دودھ پینے کی وجہ سے مشتری پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ تو تصریہ کی صورت میں یہ ضمان کیوں واجب ہو؟

اور دوسری صورت یعنی یہ "صاع من تمر" کو صرف اس دودھ کے بدلہ قرار دیتے ہیں جو عند البیع موجود تھا بیع الکالی بالکالی لازم آتا۔ کیونکہ یہ دودھ مشتری کی ملکیت میں نہیں تھا نہ بیع کی بناء پر کیونکہ بیع تو فسخ ہوگئی اور نہ الخراج بالضمان کی بناء پہ کیونکہ یہ دودھ تو اس کے ذمہ میں آنے سے پہلے پیدا ہوا ہے۔ اب مشتری نے جب اس دودھ کو استعمال کر لیا تو نقض بیع کی وجہ سے یہ دودھ اس کے ذمہ میں واجب ہوگیا۔ اب اگر اس دودھ کے بدلہ اس پر ایک صاع تمر کو واجب کیا جاوے تو یہ "بیع اللبن بالصاع دینًا" ہوجائے گا کہ یہاں ماوجب فی الذمہ (لبن) کو مایجب فی الذمہ (تمر) سے فروخت کیا جارہا ہے اور یہی تو بیع الکالی بالکالی ہے جو ناجائز ہے۔ الغرض دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی اختیار کی جائے دونوں حدیثوں میں سے ایک حدیث کو ترک کرنا لازم آتا۔ تو امام طحاویؒ نے یہ اختیار کیا ہے کہ "الخراج بالضمان" اور "نھی عن بیع الکالی بالکالی" کی وجہ سے حدیث مصراۃ منسوخ ہوگئی۔

لیکن امام طحاویؒ کا یہ جواب اشکال سے خالی نہیں، کیونکہ ۱ صرف تعارض کی بناء پہ نسخ ثابت نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ ۲ نیز اگر نسخ کو مان بھی لیا جاوے تو اس سے صرف حدیث مصراۃ کا جزء ثانی یعنی ایک صاع کھجور دینے کا حکم منسوخ ہوتا ہے لیکن جزء اول یعنی شاۃ مصراۃ کو خیار عیب کی بناء پر رد کرنا یہ تو منسوخ نہیں ہوتا، حالانکہ احناف تو اس رد کے بھی قائل نہیں۔

(۳) سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ احناف نے حدیث مصراۃ کے ظاہری معنی کو اس وجہ سے ترک کیا کہ یہ قرآن، اجماع اور قیاس سے ثابت شدہ اصول اور قواعد کلیہ کے خلاف ہے۔

قرآن: قولہ تعالیٰ فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ، وقولہ تعالیٰ وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا، وقولہ تعالیٰ وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ۔ ان آیات قطعی ہیں اس بات میں کہ ضمان میں مثل اور مساوات شرط ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں مساوات ممکن ہی نہیں۔ کما سیاتی۔

اجماع: تمام فقہاء کا اس بات پہ اجماع ہے کہ ضمان دو قسم پہ ہے، (۱) مثلی (۲) معنوی۔ اور یہاں دودھ کے بدلہ میں جو ایک صاع تمر دیا جارہا ہے یہ دودھ کا نہ ضمان مثلی ہے نہ معنوی۔ مثلی نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ دودھ ایک چیز ہے اور کھجور

اور چیسر، اور معنوی نہ ہونا اس لئے کہ اس حدیث میں ایک صاع کھجور کو خاص کر دیا گیا خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ، لھذا یہاں دودھ کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا۔

قیاس: قیاس یہ ہے کہ ہم یہاں شاۃ مصراۃ کو رد کرنے کی اگر اجازت دیں تو دودھ کا فیصلہ کیا ہوگا؟ یہ تو بہت مشکل ہے۔ کیونکہ جس دودھ کو مشتری نے استعمال کیا ہے اس کا بعض عند العقد پستان میں موجود تھا اور بعض بعد العقد پیدا ہوا۔ پہلے کا حق دار بائع ہے کیونکہ وہ مبیع کا جزء ہے اور دوسرے کا حقدار مشتری ہے کیونکہ وہ اس کے ضمان میں پیدا ہوا ہے۔ اب اگر ہم مشتری پر اس سارے دودھ کی قیمت واجب کریں تو مشتری کا نقصان ہے اور اگر بالکل قیمت واجب نہ کریں اور دودھ کے معاملہ کو چھوڑ دیں تو بائع کا نقصان ہے کیونکہ اس نے اپنے جزء مبیع کو واپس نہیں پایا۔ البتہ اگر ہم اتنے دودھ کی قیمت کو واجب کریں جتنا عند العقد موجود تھا تو ضرور بائع، مشتری میں سے کسی کا نقصان نہیں لیکن اس مقدار کی تعیین کیسے ہوگی کہ کتنا دودھ پہلے تھا اور بعد میں کتنا پیدا ہوا، یہ تو ناممکن ہے تو جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ لھذا تصریہ کی بناء پر رد کرنا بھی ممتنع ہے اور رجوع بالنقصان کے علاوہ اور کوئی طریقہ باقی نہ رہا۔

اضطراب: نیز حدیث مصراۃ میں اضطراب ہے، بعض روایت میں "صاع من تمر"، کسی میں "صاعا من طعام لا اسمراء"، کسی میں "مثل او مثلی لبنھا قمحا"، کسی میں "صاعا من طعام او صاعاً من تمر" آئے ہیں۔

الغرض ان تمام وجوہ کی بناء پر احناف حدیث مصراۃ کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے۔

ماھو المراد بھذا الحدیث عند الاحناف؟

جب احناف حدیث مصراۃ کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے تو ان کے نزدیک اس حدیث کی مراد اور صحیح محمل کیا ہے؟

(۱) تو شمس الائمہ علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ یہاں خیارِ عیب مراد نہیں بلکہ خیارِ شرط

مراد ہے، اور تصریہ کے ذکر میں اس خیار کے سبب داعی کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری شرط لگائے تو اس کو خیار حاصل ہوگا خیار شرط کی بناء پہ نہ کہ خیار عیب کی بناء پہ۔ اور دلیل اس بات پہ یہ ہے کہ حضورؐ نے خیار کو تین دن کے ساتھ مقید فرمایا (کما فی الروایۃ الثانیۃ والثالثۃ فی ھذا الباب) حالانکہ خیار عیب تو کسی مدت سے مقید نہیں ہے مدت تو خیار شرط میں ہوتی ہے۔ البتہ تمر یا طعام سے دودھ کا ضمان مقرر کرنا یہ صلح کے طریقہ پر ہے نہ کہ قضاءً۔

(۲) انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دیانت پر محمول ہے۔ کیونکہ تصریہ یہ خداع ہے لھذا بائع پہ دیانۃً واجب ہے کہ وہ مشتری سے اقالہ کرے اور اس کو حتی الامکان دھوکہ سے بچائے۔ (جیساکہ تلقی جلب میں بھی ایسا ہی حکم ہے۔) اور تمر یا طعام سے ضمان مقرر کرنا یہ علی سبیل المصالحۃ ہے۔

(۳) حضرت اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث سیاست پر محمول ہے کہ حضورؐ نے سلطان ہونے کی حیثیت سے ایک مرتبہ تاجروں کے نزاع دور کرنے کے لئے یہ حکم فرمایا تھا، حضورؐ کا یہ حکم تشریعاً نہیں تھا بلکہ سیاسۃً تھا۔

(۴) علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں اگر امام المسلمین مصلحت سمجھے تو اس حدیث مصراۃ پر عمل کر سکتا ہے تاکہ تاجروں کے نزاع ختم ہو۔ وھذا اقویٰ واوجہ فی ھذا الباب۔

الغرض امام ابو حنیفہؒ نے نہ حدیثِ مصراۃ کی مخالفت کی اور نہ اس کو ترک کیا بلکہ دوسرے اصول وضوابط کی بناء پہ اس کا صحیح محمل نکالا اور اس پہ عمل کیا۔

۸ باب بطلان بیع المبیع قبل القبض

(۱) حدیث ابن عباس

عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتی یستوفیہ، قال ابن عباس واحسب کل شیٔ مثلہ۔

مذاھب

شیٔ مبیع کو قبل القبض بیچ ڈالنا جائز ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) عثمان البتی کے نزدیک بیع قبل القبض ہر چیز میں جائز ہے۔ علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ قول مردود ہے۔ ہوسکتا ہے کہ عثمان البتی کو نہی عن البیع قبل القبض والی حدیث نہ پہونچی ہو۔

(۲) امام شافعی، سفیان ثوری اور ہمارے امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز میں بیع قبل القبض جائز نہیں۔ خواہ عقار ہی کیوں نہ ہو۔

(۳) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ان کے اظہر روایت کے مطابق بیع قبل القبض طعام میں ناجائز ہے اور دوسری چیزوں میں جائز۔

(۴) امام مالکؒ کے نزدیک بیع قبل القبض طعام میں سے صرف مکیلات و موزونات میں ناجائز ہے باقی میں جائز۔

(۵) امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع قبل القبض تمام منقولات میں ناجائز ہے البتہ اس عقار میں جائز ہے جس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں۔

دلائل

امام شافعی، محمد وغیرہم استدلال کرتے ہیں حکیم بن حزامؓ کی حدیث سے، قال قلت یارسول اللہ! انی ابتاع ھذہ البیوع، فمایحل لی منھا ومایحرم علی؟ قال یا ابن اخی لاتبیعن شیئاً حتی تقبضہ۔ اس میں لاتبیعن شیئاً عام ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے جو تفسیر کی ہے کہ "واحسب کل شئ مثلہ" اسے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نہی عام ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ استدلال کرتے ہیں اس باب کی حدیث سے کہ یہاں صرف طعام کی تخصیص ہے۔ اور چونکہ بعض روایات میں من ابتاع طعاماً فلا یبیعہ حتی یقبضہ کی جگہ میں حتی یکتالہ آیا ہے۔ اس لئے امام مالکؒ نہی کو مکیلات و موزونات کے ساتھ خاص کر لیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ بعینہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے امام شافعی و محمد وغیرہم نے استدلال کیا، البتہ عموم نہی سے عقار کو استثناء کرتے ہیں کیونکہ

بیع قبل القبض سے حضورؐ کی ممانعت کی علت بائع اول کے پاس مبیع ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہے اس لئے اس میں غرر انفساخ ہے۔ اور یہ اندیشہ اشیاء منقولہ میں ہوتا ہے، بخلاف عقار کے، کیونکہ اس میں یہ احتمال بہت کم ہے۔ اسی لئے تو وہ زمین جو سمندر کے کنارے میں ہو اس کو قبل القبض بیچنا ان کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

جواب

امام شافعیؒ و محمدؒ نے حکیم بن حزام کی حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ سنداً مضطرب ہے، پھر اس میں ایک راوی ابن عصمہ ضعیف و مجہول ہے۔ نیز اسمیں شیئًا سے منقول چیز مراد ہے۔ اور ابن عباسؓ کی تفسیر میں کل شیئ سے بھی منقولات مراد ہیں۔ امام احمد و مالکؒ نے جو طعام یا کیل والی حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں یہ قید اتفاقی ہے اور وہ حکم معلل بالعلۃ ہے اور علت جو غرر انفساخ وہ تمام منقولات میں پائی جاتی ہے لھذا حکم عام ہوگا، اس کو طعام کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہ ہوگا۔

قبض کی صورت کیا ہے ؟

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری مبیع کو بائع سے اپنے پاس نقل کر لے آئے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں مختلف الفاظ آئے ہیں۔ بعض میں یستوفیہ، بعض میں ینقلہ اور کسی میں یکتالہ ہے، تو اس میں قبضہ کی مختلف صورتوں کی طرف اشارہ ہے، کسی میں ہاتھ رکھنے سے ہوگا، کسی میں نقل سے ہوگا اور کسی میں صرف تخلیہ سے ہوگا کہ بائع اس چیز سے اپنا اختیار اٹھادے۔ تو شوافع نے صرف ایک پر عمل کیا اور امام ابوحنیفہؒ نے سب پر عمل کیا۔

بیع قبل القبض سے ممانعت کی حکمت

بیع قبل القبض سے ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ (۱) اگر مشتری نے بائع سے مبیع کو اب تک قبض نہ کیا ہو، مبیع سے بائع کا تعلق ختم نہ ہوا ہو، اس حال میں اگر مشتری

اس سے نفع حاصل کرنے لگے تو بسا اوقات یہ بات بائع کو برداشت نہ ہوگی، وہ چاہے گا کہ کسی بہانے سے بیع کو فسخ کرلے جس سے جھگڑا پیدا ہوگا، اس لئے قبل القبض بیع میں تصرف کرنے سے منع کیا گیا۔ (۲) بیع قبل القبض کی اگر اجازت دی جائے تو اشیاء کی قیمت بڑھ جائے گی کہ جہاز سمندر میں رہتے ہوئے اس کے مال بارہا فروخت ہوتا رہے گا، ایک مہاجن سے دوسرا، اس سے تیسرا۔ اسی طریقہ سے کبھی کبھی دس مرتبہ بھی بیع ہوجائے گی جس کے نتیجہ میں اس مال کی قیمت زیادہ بڑھ جائے گی۔ اس سے چند معدود تاجروں کو نفع پہونچے گا لیکن عام لوگوں کے لئے وہ مصیبت اور پریشانی کا سبب بنے گا۔ (کما نشاھد الیوم)، اس لئے اس سے منع کیا گیا۔

بیع الصکاک

۲۔ حدیث ابوھریرۃؓ عن ابی ھریرۃؓ انہ قال لمروان احللت بیع الربٰو فقال مروان مافعلت فقال ابوھریرۃؓ احللت بیع الصکاک وقد نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یستوفیٰ فخطب مروان الناس فنھی عن بیعھا قال سلیمان فنظرت الی حرس یأخذونھا من ایدی الناس۔

معنی الصکاک

صکاک یہ صک کی جمع ہے اس کا لغوی معنی الورقۃ المکتوبۃ بدَین او مال یعنی ایسا ورقہ جسمیں قرض یا مال کا وعدہ لکھا ہوا ہو۔ اصل میں یہ فارسی لفظ "چک" سے معرب ہے اور صکاک سے یہاں مراد الورقۃ التی تخرج من ولی الامر بالرزق لمستحقہ بان یکتب فیھا للانسان کذا وکذا من طعام اوغیرہ یعنی رزق کا وہ ورقہ جو سرکار کی طرف سے اس کے حق دار کے لئے لکھ دیا جاتا، بایں طور کہ اسمیں یہ لکھا ہوا ہوتا کہ فلاں آدمی کے لئے اتنا اتنا کھانا وغیرہ ہے۔ ان صکاک میں سے بعض تو سرکاری کام کے بدلہ میں دیا جاتا جیسے قاضی اور دوسرے سرکاری عملہ کے رزق اور بعض تو مفتا

دیاجاتا۔ مثلاً حاجتمندوں کا عطیہ۔

بیع الصکاک کا حکم

اب سرکاری خزانہ سے اس طعام وغیرہ کو اٹھانے سے پہلے اس صک کو دوسرے کے پاس فروخت کرلینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۱) حضرت ابوہریرہ رضی کی حدیث مذکور اس بیع صکاک کی حرمت پر دلالت کررہی ہے۔ کیونکہ یہ بیع قبل القبض یا تو بیع مالیس عند الانسان ہے، نیز صاحب الصک تو قبض کرنے سے پہلے اس عطیہ کا مالک ہی نہیں بن سکتا لھذا وہ اس کو کیسے فروخت کرے گا؟ اور یہی احناف کے مذہب ہے۔ اسی چک کو برآۃ اور جامکیہ کے لفظ سے شامی وغیرہ کتابوں میں تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی بیع کے عدم جواز کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

(۲) شوافع کے یہاں اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک ہمارے موافق اور دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح واشہر ہے یہ ہے کہ بیع الصکاک جائز ہے، البتہ صاحب الصک سے خریدنے والا مشتری اس صک کو دوبارہ کسی کے پاس فروخت نہیں کرسکے گا یہاں تک کہ وہ اس کے اندر لکھے ہوئے طعام وغیرہ کو قبض کرلے۔ تو ان کے نزدیک بیع اول جائز ہے اور ثانی ناجائز۔ حدیث مذکور کو یہ حضرات بیع ثانی پر محمول کرتے ہیں لیکن ان کی یہ تأویل ٹھیک نہیں ہے، یہ الفاظ حدیث سے بعید ہے۔ مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں "ان صکاک التجار خرجت فاستاذن التجار مروان فاذن لھم مروان بیعھا"، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن کے نام پر صک نکلا تھا انہوں نے مروان سے بیع کی اجازت مانگی اور مروان نے اجازت دی، اس پر ابوہریرہ رضی نے اعتراض کیا جسے مطلقاً بیع الصکاک کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ فظاہر حدیث الباب صریح فی تحریم بیع الصکاک مطلقاً عند ابی ہریرۃ رضی وعلیہ عمل الحنفیۃ رحمہم اللہ۔

(۳) امام مالک رح کے نزدیک اگر اس چک کا غلہ کسی عمل کے عوض واجرت کے طور پر نہ ہو تو اس کو قبل القبض فروخت کرنا جائز ہے اور جو بطور تنخواہ واجرت کے ہو وہ جائز نہیں ہے۔ قال ابن حبیب ملکان من ارزاق القضاۃ اوالکتاب

او المؤذنين واصحاب السوق من الطعام فلا يباع حتى يقبض وما كان من صلة او عطية من غير عمل فذلك جائز (المنتقى)

لیکن امام مالکؒ کی یہ تفریق بلا دلیل ہے نیز حدیث النہی عن البیع قبل القبض کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

بیع الحقوق المجرّدة

بیع الصکاک کی مناسبت سے یہاں بیع الحقوق کے احکام کو بیان کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ کیونکہ موجودہ زمانہ میں بہت سے حقوق کی بیع شائع ذائع ہیں، جن کے احکام جاننا لازمی اور لابدی ہے۔

حق کی تعریف

حقوق وہ مصالح ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر ثابت ہوں جو مزاج شریعت کے خلاف نہ ہو۔ یا تو یوں کہا جائے کہ حق اس خصوصی علاقہ اور تعلق کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے شرعاً صاحب حق کو کسی شئ پر یا شخص پر تسلط حاصل ہوتا ہے یا اس شخص پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

حقوق کی اقسام

پہلی تقسیم: حقوق دو قسم پر ہیں۔ (۱) حقوق مجردہ (۲) حقوق غیر مجردہ، وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہوں جسکا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جا سکے، جیسے حق مشورہ — یہ حقوق مجردہ ہیں اور جو حق کسی ایسے محل سے متعلق ہے جو محسوس ہو اور جسکا مادی وجود ہو وہ حقوق غیر مجردہ میں سے ہے، مثلاً حق قصاص کہ یہ قاتل کی ذات میں ثابت ہے۔

دوسری تقسیم

حقوق کی دوسری تقسیم یہ ہے کہ جن حقوق کے عوض لینے پر فقہاء کرام نے بحث کی ہے وہ اولاً دو قسم پر ہیں۔

(۱) حقوق ضروریة: بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے دیئے گئے ہیں، حالانکہ اصلاً انسان کو یہ حقوق حاصل نہ ہونے چاہیئے تھے، مثلاً حق شفعہ کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہم رضامندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی تیسرے

شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق نہ ہو، لیکن شریعت نے دفع ضرر کے لئے شریک فی نفس المبیع، شریک فی حق المبیع اور جار کو حق شفعہ دیا ہے۔ اسی طرح شوہر کی باری میں بیوی کا حق، یہ بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے، ورنہ شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے متمتع ہو اور اس کے ساتھ رات گزارے، بچے کی پرورش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اختیار دی ہوئی بیوی کا اختیارِ طلاق کا حق بھی حقوقِ ضروریہ کے قبیل سے ہیں۔

حقوقِ ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ کسی بھی طریقہ سے ان کا عوض لینا جائز نہیں، نہ کہ بیع کی صورت سے اور نہ صلح کی بنا پر، عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ حقوق اصالۃً ثابت نہیں ہوتے بلکہ ضرورتاً انسان کو دیئے جاتے ہیں، اس لئے اگر کوئی شخص اپنا حق کسی دوسرے کو دینے پر راضی ہوگیا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس حق کے ضرورتمند نہیں ہے، اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا، لھذا اب وہ ان حقوق کے باب میں حقدار ہی باقی نہ رہا، بنا بریں اس کے لئے عوض کا مطالبہ بھی جائز نہ ہوگا۔ مثلاً شفیع اگر حقِ شفعہ سے دستبردار ہوگیا تو یہ ثابت ہوا کہ وہ بیع جس کی وجہ سے اس کو حق شفعہ حاصل ہوا تھا اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لھذا اس بیع کو ختم کرنے کے سلسلہ میں اس کا حق ختم ہوگیا، اب اس پر مال لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

(۲) حقوق اصلیہ: وہ حقوق ہیں جو کسی شخص کے لئے اصالۃً ثابت ہوں، دفع ضرر کے طور پر ان کی مشروعیت نہیں ہوتی ہے۔ یہ بھی دو طرح کے ہیں۔ بعض وہ ہیں جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کئے جا سکتے ہیں، دوسرے وہ ہیں جن کا ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف انتقال نہیں ہوسکتا۔

حقوق اصلیہ ناقابل انتقال

مثلاً حق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث وغیرہ یہ حقوق شرعاً قابلِ انتقال نہیں ہیں۔ اس قسم حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر نہ ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، لھذا ولی مقتول کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق

کسی کے پاس بیچ دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حق تمتع کسی دوسرے کے پاس بیچ دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو، اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حق میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے، چونکہ شریعت ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف ان حقوق کے منتقل ہونے کی اجازت نہیں دیتی اس لئے بیع فروخت کے طریقہ پر ان کا عوض لینا جائز نہیں، اس حکم کا مأخذ حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الولاء وھبتہ، کہ حضورؐ نے ولاء کی خرید و فروخت اور اس کے ہبہ سے منع فرمایا ہے۔ (بخاری)

البتہ بطریق صلح و تنازل ان حقوق کا معاوضہ لینا جائز ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحب حق اپنا حق استعمال کرنے سے باز آجائے اور اس شخص سے مال لے لے جسے اس حق کے استعمال سے نقصان پہنچتا، مثلاً ولی مقتول جسکو حق قصاص حاصل ہے اس کے لئے جائز ہے کہ قاتل سے مال لے کر صلح کرلے، یہ مال صاحب حق کے اپنا حق استعمال کرنے سے رکنے کا بدلہ ہے اور قاتل یہ مال اپنے کو موت کے ضرر سے بچانے کے لئے خرچ کر رہا ہے۔ یہ صلح قرآن و سنت کے نصوص اور اہل علم کے اجماع کی بناء پر جائز ہے۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے ساتھ رشتہ نکاح باقی رکھ کر اس سے متمتع ہو، لیکن عورت کی طرف سے دیئے جانے والے مال کے بدلے میں شوہر اپنا حق استعمال کرنے سے باز آسکتا ہے، جیسا کہ مال کی شرط کے ساتھ طلاق دینے یعنی خلع کی صورت میں ہوتا ہے، ایسا کرنا نص قرآنی اور اجماع امت سے جائز ہے۔

لیکن صلح کے ذریعہ یہ عوض لینا اسی صورت میں جائز ہوگا جب وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو، اب وہ حق جو مستقبل میں متوقع ہے فی الحال ثابت نہیں تو اس کا عوض لینا نہ بصورت بیع جائز ہے اور نہ بصورت صلح۔ مثلاً مورّث کی زندگی میں مال کے بدلے میں حق وراثت سے نکل جانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ مورث کی زندگی میں حق وراثت ثابت

موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک متوقع حق ہے، جس کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں کا امکان ہے، چنانچہ اگر وہ شخص مورث کے پہلے مرجائے تو اس کے لئے حق وراثت ثابت نہ ہوگا البتہ مورث کے انتقال کے بعد تخارج کے طریقہ پر اس حق کو چھوڑ دینا اور اس کا عوض لینا جائز ہے۔

حقوق اصلیہ قابلِ انتقال وہ حقوق جن کا انتقال ممکن ہے "مال" کے حکم میں ہیں اور ان کے خرید وفروخت درست ہے۔

یہ باتیں بطور تمہید تھیں، تفصیل کے لئے علامہ تقی عثمانی کی "فقہی مقالات" جلد اول دیکھ لی جائے۔

بیع حقوق کی مروّجہ صورتیں

دور حاضر میں حقوق و منافع کی بیع کی مختلف صورتیں رائج ہیں، ہم ان میں سے چند اہم صورتوں کو مع ان کے حکم کے ذیل میں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ واللہ الموفق۔

(۱) پگڑی

آجکل دکانوں کو پگڑی سسٹم پر فروخت کیا جاتا ہے یعنی ایک دکان کو کرایہ پر دینے سے پہلے کچھ رقم مانگی جاتی ہے، مثلاً ایک لاکھ روپیہ اور پھر کرایہ بھی ادا کرنا ہوگا جس کو پگڑی اور سلامی کہا جاتا ہے اور مختلف بلاد عربیہ میں اس کو خلو اور جلسہ کہتے ہیں۔ لیکن اس پیشگی رقم دینے کے باوجود دکاندار کو مالکانہ حقوق حاصل نہیں ہوتے ہیں۔ اس پگڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ یا تو رشوت ہے یا حق مجرد کا عوض ہے، لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، سب سے پہلے وہ فقیہ جن کی طرف بدل خلو (پگڑی) کے جواز کی بات منسوب ہے، دسویں صدی ہجری کے مالکی فقیہ علامہ ناصر الدین لقانی ہیں، اس کے بعد ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی ہے۔

دراصل مالک مکان کا کرایہ دار سے بطور پگڑی کچھ رقم لینا یہ کرایہ ہی میں سے شمار کیا

جائے گا کہ کچھ حصہ اس نے یک مشت اور تعجیلاً وصول کیا ہے اور کچھ حصہ تدریجاً قسطوں پر وصول کر رہا ہے۔ فقہاء کرام کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

نعم جرت العادة ان صاحب الخلو حين يستاجر الدكان بالاجرة اليسيرة يدفع الناظر دراهم تسمى خدمة فهى فى الحقيقة تكملة اجرة المثل

ہاں، یہ طریقہ جاری ہے کہ صاحب خلو جب دکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے تو ناظر اوقاف کو کچھ درہم مزید دیتا ہے، جس کو "خدمت" کہا جاتا ہے یہ دراصل اجرت مثل کا تکملہ ہے۔

واضح رہے کہ کرایہ دار سے بطور پگڑی جو رقم لی جا رہی ہے وہ معینہ مدت کا پیشگی کرایہ شمار کیا جائے گا، یہ یک مشت رقم سالانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی۔ اب اگر اجارہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے فسخ ہو جائے تو مالک کے ذمے واجب ہوگا کہ اجارہ کے باقی ماندہ مدت کے مقابل میں یک مشت رقم کا جتنا حصہ آرہا ہے اسے واپس کردے فافهم۔

(۲) حق ایجاد اور حق طباعت و اشاعت

حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنا پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو، حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ صرف اس ایجاد کرنے والا شخص ہی کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور بذریعہ تجارت اس سے نفع مند ہونے کا حق ہے، بعض اوقات ایجاد کرنے والا شخص یہ حق دوسرے کے پاس بیچ دیتا ہے، جس سے اس دوسرے شخص کو تجارت کیلئے اس چیز کے بنانے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشر و اشاعت اور تجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے، کبھی کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے پاس بیچ دیتا ہے جس سے اس دوسرے شخص کو وہ حقوق حاصل ہو جاتے ہیں جو مصنف کتاب کو حاصل تھے۔ اب

سوال یہ ہے کہ حق ایجاد اور حق طباعت و اشاعت کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟
اس بارے میں علامہ تقی عثمانی تحریر فرماتے ہیں:

"اس سلسلے میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ کی طرف سے تسلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟"

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی۔ خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز بلا شبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انتفاع کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے، کیونکہ ابو داؤد میں حضرت اسمر بن مضرس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔ ابو داؤد فی الخراج قبیل احیاء الموات۔

علامہ مناوی نے اگرچہ اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے، لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث سرچشمہ، کنواں اور معدن کو شامل ہے۔ اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے، سبب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔"

(فیض القدیر ص ۱۳۸ ج ۶)

"جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سبقت کی ہے تو حق ایجاد پر وہی سارے احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حق اسبقیت کے بارے میں ذکر کئے ہیں .... اور ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اموال و اعیان کے حکم میں

داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے .... تو اس عرف کا اعتبار کرنے
میں کتاب و سنت کے کسی نص کی ممانعت نہیں ہے، بہت سے بہت
قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کردیا جاتا
ہے، جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔
انہی پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت
نے اس حق کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے، ان میں سے
برصغیر کے علماء میں سے مولٰنا فتح محمد لکھنوی (مولانا عبدالحی لکھنوی
کے شاگرد)، مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب، مولانا مفتی نظام الدین
مفتی دار العلوم دیوبند، مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب بطور خاص
قابل ذکر ہیں" ــــ (فقہی مقالات ص ۲۲۴-۲۲۵)

جن حضرات نے حق ایجاد و حق تالیف کی بیع کو ناجائز کہا ہے ان کی حسب ذیل
دلائل ہیں:

(۱) یہ حق مجرد حق ہے، عین نہیں ہے اور حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں،
اس کا جواب یہ ہے کہ حقوق کے عوض لینے کا عدم جواز یہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس میں
تفصیل ہے، کما مرّ۔

(۲) کتاب یا کسی شئ کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق ہے اس کے
لئے جائز ہے کہ وہ جس طرح چاہے تصرف کرے۔ اس دلیل کے جواب میں علامہ تقی عثمانی
فرماتے ہیں:

"کسی چیز میں تصرف کرنا الگ چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز
بنانا دوسری چیز ہے، کتاب خریدکر وہ پہلی قسم تصرف کا تو مالک ہو گیا
کہ اسے پڑھ کر نفع اٹھائے یا بیچے یا عاریت پر دے یا ہبہ کر دے
اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے۔ لیکن اس جیسی دوسری کتاب
کی اشاعت خریداری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بننے
سے اس کی حق اشاعت کا بھی مالک ہو جائے، اس کی مثال حکومت کے

ڈھلے ہوئے سکّے ہیں۔ ان سکّوں کو اگر کسی نے خریدا تو وہ ان سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے سکے ڈھالنا جائز نہیں ہوگا، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔"

(۳) مانعین جواز کی تیسری دلیل یہ ہے کہ کتابوں کی طباعت کو روکنا یہ کتمان علم کے مرادف ہے۔ جواب یہ ہے کہ مصنف تو اس کتاب کے پڑھنے، پڑھانے اور دوسروں تک پہنچانے سے منع نہیں کرتا وہ تو صرف اس کی اجازت کے بغیر طبع کر کے نفع اٹھانے سے منع کرتا ہے، اور یہ بات بالکل کتمان علم نہیں ہے۔

(۴) ان کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ محدثین نے روایت حدیث پر اجرت لینے سے منع کیا ہے۔ دینی کتابوں کی طباعت واشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ روایت حدیث پر عوض لینا اکثر سلف صالحین کے نزدیک ناجائز ہے لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے۔ یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث: لایبولن احدکم فی الماء الدائم کو نقل کرنے پر اجرت ایک دینار لیا کرتے تھے۔ ابو نعیم، علی بن عبد العزیز، طاؤس اور مجاہدؒ سے بھی روایت حدیث پر اجرت لینا منقول ہے۔ (الکفایۃ فی علم الروایۃ)۔

دوسری بات یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں حالات کے پیش نظر فقہاء نے تعلیم قرآن، امامت اور اذان پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے اور تصنیف وتالیف کو تعلیم قرآن ہی پر قیاس کرنا زیادہ مناسب ہے۔

(۵) مانعین جواز کی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ حق طباعت محفوظ کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے، اگر ہر شخص کو طباعت کا حق ہو تو اس سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ وسیع ہو جائے گا اور افادیت عام ہو گی — لیکن غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اگر طباعت کی عام اجازت ہو تو کوئی شخص بھی تصنیف وتالیف پر آمادہ نہیں ہوگا۔ جسمانی، ذہنی مشقتیں برداشت کر کے، راتوں کے رات بیدار رہ کر، راحت

وآرام کو قربان کر کے کسی کتاب کی تصنیف یا تالیف کرنے کے بعد اگر اس کی طباعت کا حق اپنے لئے محفوظ نہ ہو اور جو بھی چاہے طبع کر سکے تو اس صورت میں کون نئی تصنیف یا تالیف کی ہمت رکھے گا۔ الغرض حق طبع کا محفوظ ہونا ہی زیادہ مناسب ہے۔

واضح رہے کہ حضرت مولانا مفتی شفیعؒ نے حقوق طبع واشاعت کی بیع کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا، اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا جو جواہر الفقہ کا جزء بن کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالہ لکھنے کے بعد انہوں نے اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق کرنے کا ارادہ بھی فرمایا تھا، مگر آپ کو فرصت نہ ملی تو انہوں نے اس کی ذمہ داری اپنے فرزند علامہ تقی عثمانی کا حوالہ کیا۔ لیکن ان کی تحقیق مکمل ہونے سے پہلے ہی حضرت شفیعؒ کا انتقال ہو چکا۔ جس بات کی تصریح علامہ تقی عثمانی نے اپنی فقہی مقالات میں کی ہے۔

ہنڈی کا حکم

ہنڈی جس کو کمبیالہ (Bills of Exchange) کہتے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی شخص، بنک یا کمپنی کے پاس کوئی چیز ادھار فروخت کرے اور وہ شخص، بنک یا کمپنی ایک وثیقہ لکھ دے کہ اتنے روپے اس تاریخ کو ادا کی جائے گی۔ اب اس بائع کو ابھی روپیہ کی ضرورت ہونے کی وجہ سے وہ اس وثیقہ کسی کے پاس اس لکھے ہوئے مقدار سے کم روپے میں فروخت کر لے۔ مثلاً زید نے کسی سے سو روپے کا ایک کمبیالہ (وثیقہ) حاصل کیا، جس کے اٹھانے کی تاریخ تین مہینے کے بعد ہے۔ اب حالاً زید کو روپے کی ضرورت ہونے کی وجہ سے وہ اس کمبیالہ کو کسی کے پاس اسّی روپئے میں فروخت کر لے اور اپنی ضرورت پوری کرلے، خریدنے والے کا فائدہ یہ ہے کہ تین مہینے کے بعد اس کو اس اسّی روپے کے بدلہ میں سو روپئے ملیں گے، اب یہ خریدنے والا شخص اگر چاہے تو اس کو دوسرے کے پاس فروخت کر سکتا ہے۔ مثلاً اسّی روپئے سے خریدا ہوا اس کمبیالہ کو اب وہ کسی

کے پاس نوّے ۹۰ روپے میں فروخت کرلے، جسے دس روپے اپنا فائدہ ہوا۔ اور خریدنے والا کو بھی اس معین تاریخ میں دس روپے کا فائدہ ہوگا۔ وہ معین تاریخ جتنی دور ہوگی کمبیالہ کی قیمت کم ہوگی اور وہ تاریخ جتنی قریب ہوگی اس کی قیمت زیادہ ہوگی۔ اس طریقہ پر ایک کمبیالہ کو اپنی تاریخ آنے سے پہلے کبھی کبھی متعدد مرتبہ فروخت کیا جاتا ہے۔

اس قسم کا معاملہ ناجائز ہے، کیونکہ یہ بیع الدین من غیر من علیہ الدین ہے۔ نیز یہ مبادلۃ النقود بالنقود متفاضلۃ و مؤجلۃ ہے جس کی حرمت احادیث سے ثابت ہے۔

جواز کی صورت

چونکہ موجودہ زمانہ میں یہ معاملہ بہت چل رہا ہے اس لئے اس کے طریقہ کو بدل کر جواز کی صورت نکالی جاسکتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کمبیالہ والا یہ دَین وصول کرنے کے لئے کسی آدمی یا بینک کو اپنا وکیل بنالے اور اس کو اس عمل پر اجرت بھی دیدے اس معاملہ کے طئے ہونے کے بعد اب وہ شخص اس وکیل سے اتنے روپئے قرض لے لے جتنے اس کمبیالہ میں مذکور ہے اور اس کو یہ اجازت دیدے کہ وہ اس معین تاریخ میں کمبیالہ کے روپئے اٹھا کر خود اپنا اس قرض کو وصول کرلے۔ تو یہاں دو معاملے الگ الگ ہوں گے، ایک وکالت کا معاملہ اور دوسرا قرض کا معاملہ۔ لھذا جائز ہوگا۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ ایک معاملہ کو دوسرے معاملہ کے لئے شرط قرار نہ دی جائے ورنہ یہ صفقۃ فی صفقۃ ہوجائے گا اور ناجائز ہوگا۔

نوٹ (CURRENCY) کی شرعی حیثیت

یہاں نوٹ کی شرعی حیثیت کو معلوم کرنا مناسب ہے، کہ آیا یہ ثمن ہے یا سند؟ تو پہلے سمجھئے کہ عہد قدیم میں اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے ہوا کرتا تھا، مختلف معاشی وجوہ سے سونے چاندی کو ذریعہ تبادلہ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا اور اس کے سکے بازاروں میں جاری ہوگئے اور ان کے ذریعہ اشیاء کی خرید و فروخت جاری ہوئی۔ تو ضرورتا

پڑی کہ ایسے چھوٹے سکے بھی ہوں جن سے چھوٹی چھوٹی چیزیں حاصل کی جا سکیں تو دوسری کم قیمت دھاتوں کے سکے بھی رواج پذیر ہوئے یہاں تک کہ مختلف معاشی اسباب کی وجہ سے آہستہ آہستہ سونے چاندی کی کرنسی کا رواج ختم ہوگیا۔ نیز دوسری دھاتوں کی کرنسی کا بھی رواج کم سے کم تر ہوگیا اور ان کی جگہ کاغذی نوٹ جاری ہوگیا۔ اب اس نوٹ کے بارے میں معلوم کرنا ضروری ہے کہ یہ ثمن کی حیثیت رکھتا ہے یا وثیقہ اور سند کا درجہ رکھتا ہے؟ تو اس سلسلہ میں علماء کی رائے مختلف ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا خیال ہے کہ نوٹ اور سکّے وثیقہ کا حکم رکھتے ہیں۔ بعینہٖ ثمن نہیں ہیں، اور فقہ کی اصطلاحی زبان میں یہ "حوالہ" ہے، نوٹ ادا کرنے والا "محیل" وصول کرنے والا "محتال"، اور بینک "محتال علیہ" ہے جس نے اس کی ادائگی کا ذمہ لیا ہے۔

(۲) دوسرا گروہ کا خیال ہے کہ یہ نوٹ بعینہٖ "ثمن" ہے۔ اس کا چلن آج بعینہٖ اسی طرح ہے جیسے کسی زمانہ میں درہم و دینار کا ہوا کرتا تھا۔

(۳) لیکن سب سے زیادہ مناسب رائے یہ ہے کہ اس نوٹ کی حیثیت ہمارے زمانہ میں "اصطلاحی ثمن" کی ہوگئی ہے۔ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ چیزیں تخلیقاً ثمن ہیں، یعنی وہ پیدا ہی کی گئی کہ ثمن کا کام دیں۔ یہ دو ہیں سونا اور چاندی۔ ثمنیت پیدا ہونے کی دوسری صورت "اصطلاح" یعنی باہم اتفاق ہے۔ اصطلاح سے مراد یہ ہے کہ لوگ عرف و رواج کے اعتبار سے کسی چیز کے ثمن ہونے پہ اتفاق کرلیں اور یہی حیثیت نوٹ کی ہے کہ یہ خلقی ثمن نہیں ہے کما هو ظاهر، بلکہ "اصطلاحی ثمن" ہے

اب اس نوٹ کا سند اور وثیقہ ہونا تو یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہمارے زمانہ کے عرف میں اس کی حیثیت محض سند اور وثیقہ کی نہیں رہی ہے، آج جب ایک شخص دوسرے کو نوٹ ادا کرتا ہے تو اس کے ذہن میں یہ بات بالکل نہیں رہتی کہ وہ اس کو وثیقہ ادا کررہا ہے، جس کی ادائیگی بینک کے ذمہ ہے، بلکہ وہ اسے مستقل ثمن سمجھ کر ادا کرتا ہے، بخلاف بینک کے چیک اور ڈرافٹ وغیرہ کے، کہ ان کی حیثیت اصل رقم کی نہیں ہوتی بلکہ محض وثیقہ کی ہوتی ہے۔

الغرض، یہ نوٹ اگرچہ ابتداءً وثیقہ کی حیثیت رکھتی تھی مگر موجودہ زمانہ میں اس کی حیثیت اصطلاحی ثمن کی ہوگئی ہے۔

نوٹ (کرنسی) کے متعلق چند مسائل

دورِ حاضر میں چونکہ نوٹ کی حیثیت اصطلاحی ثمن کی ہوگئی فلہذا:

(۱) نوٹ (کرنسی) میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور نوٹوں ہی کے ذریعہ ادا ہو جائیگی چاہے ابھی زکوٰۃ لینے والا اس کو استعمال میں لایا ہو یا نہ ہو۔

(۲) دورِ حاضر میں اگرچہ نوٹ سونے سے مربوط ہے، مگر چونکہ شریعت کی نظر میں چاندی بھی ثمن ہے، اور نوٹ کے نصاب میں چاندی کی قیمت کا اعتبار کرنے میں فقراء کے لئے نفع ہے، اور احکامِ زکوٰۃ میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ جس پہلو میں فقراء کا فائدہ ہو اس کو اختیار کیا جائے۔ اس لئے زکوٰۃ میں ان نوٹوں کے لئے اصل چاندی ہی ہوگی اور اتنی رقم کے مالک ہونے پر، جس سے چاندی کا نصاب خرید کیا جائے، زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

(۳) ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ اسی ملک کی کرنسی سے برابر سرابر کر کے بالاتفاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلسِ عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک احد البدلین پر قبض کر لے لہذا اگر تبادلہ کرنے والے دو شخصوں میں سے کسی ایک نے بھی مجلسِ عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا حتیٰ کہ وہ دونوں جدا ہوگئے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔

مختلف کرنسیوں کا باہم تبادلہ

(۴) دو ملکوں کی کرنسیاں مختلف دو اجناس ہیں اسلئے ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ دوسرے ملک کی کرنسی سے کمی و بیشی کے ساتھ حسبِ رضائے فریقین جائز ہے۔ البتہ بدلین کم از کم احد البدلین کا مجلس میں قبض کرنا ضروری ہوگا، ورنہ افتراق عن دَین بدَین“ لازم آئے گا۔ البتہ حکومت یا بینک کی طرف سے مختلف کرنسیوں

کی جو قیمت مقرر کی جاتی ہے کیا اس کے خلاف تبادلہ جائز ہوگا؟ تو مختلف ممالک کی کرنسیوں کی حیثیت جبکہ مستقل ثمن اور مستقل جنس کی ہوگئی لہذا حکومت کے مقررہ نرخ سے کم یا زیادہ میں ان کا تبادلہ شرعاً جائز ہوگا اور ربٰو کی حد میں داخل نہ ہوگا، لیکن حکومت کی خلاف ورزی کی وجہ سے ایسا کرنا ممنوع ہوگا، کیونکہ حکومت اگر اسلامی ہو تو اس میں اولو الامر کی مخالفت ہے اور غیر اسلامی ہو تو اسمیں اپنی نفس کو عقوبات قانونیہ کے سامنے پیش کرنا ہے۔ لهذا یہ ممنوع ہوگا۔

۹ باب تحریم بیع صبرة التمر المجهولة القدر بتمر

عن جابر بن عبد الله رضی الله عنه يقول: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الصبرة من التمر لا يعلم مكيلتها بالكيل المسمى من التمر.

جب کھجور کو کھجور کے بدلہ بیچا جائے تو یہ ضروری ہے کہ دونوں مقداریں ایک دوسرے کے مساوی ہو، لهذا اگر ایک طرف معین اور معلوم الکیل ہو لیکن دوسری طرف غیر معین اور مجہول الکیل تو اس صورت میں تفاضل کا اندیشہ ہے جو عین ربٰو ہے، اس لئے حضورؐ نے اس سے منع فرمایا۔ اس سے فقہاء کرام نے ایک قاعدہ استنباط کیا ہے کہ "الجهل بالمماثلة فی باب الربٰو كحقيقة المفاضلة" یعنی باب ربٰو میں مماثلت کی جہالت حقیقی تفاضل کے مانند ہے، مطلب یہ ہے کہ اشیاء ربویہ کے تبادلہ میں ایک جنس ہونے کی صورت میں جو مماثلت کی شرط ہے کقولہٗ "سواءً بسواءٍ، مثلاً بمثلٍ" اس مماثلت کا نہ جاننا ہی واقعی مماثلت نہ ہونے کے حکم میں ہے۔ لهذا اگر دونوں جانب یا صرف ایک جانب مجہول القدر ہو تو اسمیں تفاضل کا حکم لگ جائے گا اور ربٰو ہوگا، ربٰو سے بچنے کے لئے مساوات کا یقینی علم ضروری ہے۔ اور یہ حکم صرف تمر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تمام اشیاء ربویہ کا یہی حکم ہے جبکہ ایک ہی جنس میں باہم تبادلہ ہو۔

۱۰ باب ثبوت خیار المجلس للمتبایعین

عن نافع عن ابن عمرؓ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال البیعان کل واحد منہما بالخیار علی صاحبہ مالم یتفرقا الا بیع الخیار۔

(۱) معنی الخیار الخیار بکسر الخاء اسم من الاختیار او التخییر، وھو طلب خیر الامرین من امضاء البیع او فسخہ۔

(۲) اقسام الخیار خیار کی مختلف اقسام ہیں، (۱) خیار شرط، جو عند العقد شرط لگانے سے ثابت ہوتا ہے۔ (۲) خیار عیب، جو بیع کے بعد مبیع میں عیب پر مطلع ہونے سے ثابت ہوتا ہے (۳) خیار رؤیت یعنی بغیر دیکھ کر کوئی چیز خریدنے کی صورت میں دیکھنے کے بعد اس کو رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ہوتا ہے۔ (۴) خیار قبول کہ عاقدین میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول کرنے نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

ان چاروں کے ثبوت میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے اگرچہ ان کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے۔ وہو مذکور فی کتب الفقہ۔

(۵) خیار غبن یعنی بیع و شراء میں دھوکہ کھانے کی وجہ سے جو خیار حاصل ہوتا ہے اور دھوکہ کی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ تلقی رکبان ۲۔ نجش ۳۔ مسترسل یعنی وہ شخص جس کو اشیاء کی قیمت کا علم اور بیع و فروخت کی معلومات حاصل نہیں۔ تلقی رکبان اور نجش کی بحث تو پہلے گذر چکی اور خیار مسترسل یہ مختلف فیہ ہے جس کا بیان اگلے باب میں آنے والا ہے۔

(۶) خیار مجلس یعنی ایجاب و قبول کے ذریعہ عقد تمام ہو جانے کے بعد اسی مجلس میں رہتے ہوئے عاقدین میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر عقد کو فسخ کرنے کا اختیار ہونا۔ تو اس خیار کے ثبوت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اور یہی

ہمارا زیر بحث مسئلہ ہے۔

واضح رہے کہ یہاں خیار کی مشہور اقسام کو ذکر کیا گیا ہے۔ ورنہ علامہ ابن قدامہ نے اس کی اقسام سات، علامہ ابن نجیم نے تیرہ[13] اور صاحب درمختار نے اشباہ سے سترہ[17] قسم نقل کر کے اس کے ساتھ اور دو قسم کا اضافہ کر کے انیس[19] تک پہونچا ہے۔ والتفصیل فی اوجز المسالک ص ۳۱۶-۳۱۷/۱۱۔

الاختلاف فی ثبوت خیار المجلس

(۱) امام شافعی واحمدؒ خیار مجلس کے ثبوت کے قائل ہیں کہ ایجاب وقبول کے بعد مجلس سے جدا ہونے سے پہلے پہلے ہر ایک کو فسخ عقد کا اختیار ہے۔ وهذا القول مروی عن سعید بن المسیب والزهری وعطاء وطاؤس وشریح والشعبی والاوزاعی وابن ابی ذئب وسفیان بن عیینة وابن ابی ملكیة والحسن البصری وهشام بن یوسف واسحاق بن راهویه وابی ثور وابی عبید ومحمد بن جریر الطبری واهل الظاهر۔

(۲) احناف اور مالکیہ کے نزدیک کسی کے لئے خیار مجلس کا حق حاصل نہیں۔ ان کے نزدیک ایجاب اور قبول سے بیع تام ہوجاتی ہے، کسی کو کوئی اختیار باقی نہیں رہتا الا بالشرط او الرؤیۃ او العیب۔ وہو قول ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد ومالک بن انس وسفیان الثوری وابراہیم النخعی وربیعۃ الرای۔

استدلال الشافعی واحمد وغیرهم

امام شافعی، احمد وغیرہ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے جسمیں تفرق سے پہلے خیار کا حق دیا گیا، البیعان کل واحد منہما بالخیار علی صاحبہ مالم یتفرقا۔ اور یہ حضرات "مالم یتفرقا" سے تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں یعنی بدن کے اعتبار سے ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے تک ان کو اختیار حاصل ہوگا اور

یہی خیار مجلس ہے۔ ہاں جب ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں گے اور مجلس ختم ہو جائیگی تو خیار ساقط ہوگا اور بیع لازم ہو جائے گی۔

مستدلات الاحناف والمالکیۃ وغیرہم

احناف، مالکیہ وغیرہم استدلال کرتے ہیں:

(۱) قولہ تعالی "یا ایہا الذین آمنوا اوفوا بالعقود"۔ عقد یہ ایجاب و قبول کا نام ہے جس کو پورا کرنے کا حکم اللہ تعالی نے دیا ہے اور خیار مجلس اس ایفاء کے منافی ہے۔

(۲) قولہ تعالیٰ: "یا ایہا الذین آمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان یکون تجارۃ عن تراض منکم"۔ اور تجارت بالتراضی ایجاب و قبول سے پوری ہو جاتی ہے اور مال کا استعمال حلال ہو جاتا ہے لھذا احد المتعاقدین کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس کو فسخ کرے۔

(۳) قولہ تعالیٰ: "واشھدوا اذا تبایعتم، تبایع یہ ایجاب وقبول کا نام ہے اس کو اشہاد (گواہ رکھنے) کے ذریعہ مضبوط کرنے کا حکم دیا گیا، اب اگر بیع ایجاب و قبول سے پوری نہ ہو اور خیارِ مجلس باقی رہے تو اس اشہاد کا کیا فائدہ؟ ان آیات سے خیار مجلس کا عدم ثبوت ہی واضح ہو رہا ہے۔

(۴) باب سابق میں ابن عباسؓ کی حدیث گذری ہے کہ من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتی یقبضہ۔ یہاں طعام خریدنے کے بعد قبل القبض اس کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا، جو اس بات پر دلیل ہے کہ مشتری جب اس کو قبض کرلے گا تو اس کے لئے فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اور مشتری کا یہ قبض کرنا تفرق ابدان سے پہلے بھی ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تفرق ابدان کے پہلے یعنی مجلس باقی رہنے کے باوجود اگر مشتری مبیع کو قبض کرلے تو وہ اس کو فروخت کر سکتا ہے، اب اگر خیار مجلس ثابت ہوتا تو بمجرد قبض سے حق بیع حاصل نہ ہوتا بلکہ اختتام مجلس تک انتظار کرنا پڑتا۔ ہذا استدلال الامام الطحاویؒ۔

(۵) امام بخاریؒ نے "باب اذا اشتری شیئا فوہب من ساعتہ قبل ان یتفرقا" کے

ماتحت ابن عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر، فکنت علی بکر صعب لعمر، فکان یغلبنی فیتقدم امام القوم، فیزجرہ عمر ویردہ، ثم یتقدم فیزجرہ عمر ویردہ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعمر بعنیہ، فقال ھولک یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال رسول اللہ بعنیہ فباعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھولک یا عبد اللہ بن عمر تصنع بہ ما شئت۔

اس میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ حضورؐ نے ایک سفر میں حضرت عمرؓ کا ایک اونٹ خریدا، اور خریدنے کے ساتھ ساتھ فوراً عبد اللہ بن عمرؓ کو یہ اونٹ ہبہ کر دیا، حالانکہ ابھی تفرق بالابدان نہیں ہوا لھذا اگر خیار مجلس ثابت ہوتا تو حضورؐ قبل التفرق یہ اونٹ ہبہ نہ کرتے بلکہ تفرق بالابدان ہونے تک انتظار فرماتے، کیونکہ حضورؐ کی شان میں ہرگز یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ آپؐ کسی کو ایسی شئ ہبہ کردیں جس میں دوسرے کا خیار متعلق ہو۔ ہذا استدلال الشیخ ظفر احمد العثمانیؒ۔

(٦) اخرج عبد الرزاق والبیہقی وابن ابی شیبۃ عن عمر بن الخطابؓ قال انما البیع عن صفقۃ او خیار۔ یہاں "صفقہ" سے مراد النافذۃ اللازمۃ۔ تو بیع کی دو قسمیں ہوئیں ۱ لازم، ۲ غیر لازم جسمیں خیار ہو۔ اب اگر ہر بیع میں خیار مجلس ثابت کیا جائے تو تمام بیوع غیر لازم ہوجائیں گے، کوئی بیع لازم نہیں رہے گی۔ جو اس روایت مذکورہ کے سراسر خلاف ہے۔ ہذا استدلال شمس الائمۃ السرخسیؒ۔

(٧) عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایجزی ولد والدا الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی وابن ماجۃ
اس حدیث کی بنا پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب کوئی لڑکا اپنے باپ کو غلام پاکر خریدے گا تو خریدنے کے ساتھ ہی فوراً اس کا باپ آزاد ہوجائے گا، آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ تو حضورؐ نے یہاں تفرق بالابدان کی کوئی شرط کے بغیر فقط خریدنے ہی پر عتق

کو ثابت کیا، اگر خیار مجلس ثابت ہوتا تو تفرق کے پہلے یہ باپ آزاد نہ ہوتا۔ ہذا استدلال الامام ابی بکر الجصاص ؒ۔

الجواب عن حدیث ابن عمر ؓ

احناف اور مالکیہ کی طرف سے حدیث ابن عمر ؓ "البیعان کل واحد منہما بالخیار علی صاحبہ مالم یتفرقا" کی مختلف توجیہات کی گئی۔

(۱) تفرق دو قسم پر ہے؛ تفرق بالابدان اور تفرق بالاقوال۔ اور حدیث میں "مالم یتفرقا" سے تفرق بالاقوال مراد ہے نہ کہ تفرق بالابدان۔ تفرق بالاقوال سے مراد ایک کا بعتُ کہنا اور دوسرے کا اشتریتُ کہنا۔ اور حدیث خیار قبول پر دلالت کررہی ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا حق ہے۔ اسی طرح ایجاب کرنے والے کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہے۔ لھذا بائع و مشتری ہر ایک کو خیار حاصل ہے جبتک کہ دوسرے نے قبول نہ کیا ہو، جب دوسرے نے قبول کیا تو تفرق بالاقوال ہوجائے گا اور ان کا خیار ختم ہوجائے گا۔ وہذا التفسیر منقول عن ابراہیم النخعی ؒ وبہ یقول الامام محمد و ابو حنیفہ ؒ۔

تفرق سے تفرق بالاقوال بھی مراد ہوتا ہے اس پر احناف نے بہت سے شواہد پیش کئے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالی: واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا، وقولہ تعالی: وما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتہم البینۃ۔ وقولہ علیہ السلام افترقت بنو اسرائیل علی ثنتین وسبعین فرقۃ وستفترق امتی الخ وغیر ذلک من الآیات والاحادیث جہاں تفرق سے تفرق بالابدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالاقوال ہی مراد ہے۔

(۲) حدیث مذکور میں تفرق سے تفرق بالابدان ہی مراد ہے نہ کہ تفرق بالاقوال، لیکن خیار سے مراد خیار قبول ہے نہ کہ خیار مجلس۔ مطلب یہ ہے کہ ایک کے ایجاب کے بعد تفرق بالابدان (تفرق مجلس) سے پہلے پہلے دوسرے کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ تفرق بالابدان ہوتے ہی وہ ایجاب باطل ہوجائے گا لھذا اب دوسرے کو اس ایجاب پر قبول کرنے کا حق باقی نہیں رہے گا بلکہ جدید ایجاب کی ضرورت ہوگی۔

ہذا التفسیر ذکرہ الامام الطحاوی عن الامام ابی یوسف وجعلہ الشیخ انور الکشمیری الدلف من تفسیر محمود۔

(۳) علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہی ہے۔ (کما ہو عندہم) لیکن اس کے ذریعہ تفرق بالاقوال اور فراغ عن العقد سے کنایہ ہے۔ کیونکہ عقد یعنی ایجاب و قبول سے فارغ ہونے کے بعد عموماً تفرق بالابدان ہوجاتا ہے، مجلس باقی نہیں رہتی، تو یہاں تفرق بالابدان مکنی بہ اور تفرق بالاقوال مکنی عنہ ہے۔ یا تو ایسا کہا جاسکتا ہے کہ یہاں تفرق بالابدان یہ تفرق بالاقوال کا عنوان ہے ــــ الغرض حدیث مذکور میں تفرق بالابدان کہہ کر تفرق بالاقوال کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ان تینوں توجیہات کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مذکور میں خیار سے خیار قبول مراد ہے نہ خیار مجلس۔ علماء کرام نے اس کی تائید میں دو دلیلیں پیش کی:

۱۔ حدیث میں البیعان کا لفظ آیا ہے جو صفت کا صیغہ ہے، ایجاب و قبول کرتے وقت بائع و مشتری پر اس لفظ کا اطلاق حقیقۃً ہوا کرتا ہے، کیونکہ فی الحال بائع بیچ رہا ہے اور مشتری خرید رہا ہے۔ لیکن ایجاب و قبول یعنی عقد کے بعد ان کو بیعان (بائع و مشتری) کہنا یہ مجاز ما کان کے اعتبار سے ہے کہ یہ دونوں کچھ دیر پہلے بائع و مشتری تھے۔ اب اس حدیث میں اگر خیار سے خیار مجلس مراد لیا جائے تو البیعان کا اطلاق ان پہ مجاز ما کان کے اعتبار سے ہوگا اور اگر خیار قبول مراد ہو تو اس کا اطلاق حقیقت کے اعتبار سے ہوگا۔ والحقیقۃ اولیٰ من المجاز۔

۲۔ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ علیہ السلام قال المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا، الا ان تکون صفقۃ خیار ولا یحل لہ ان یفارق صاحبہ خشیۃ ان یستقیلہ۔

(ابوداؤد و ترمذی)

یہاں حضور ﷺ کا قول " ولا یحل لہ الخ یعنی اس کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے جدائی اختیار کرے اس ڈر سے کہ وہ (ساتھی) اس سے اقالہ کا سوال کرلے "تو

یہاں آپ نے مجلس کے اندر بیع فسخ کر دینے کو اقالہ قرار دیا ہے، ادھر اقالہ ہوتا ہی بیع تام ہونے کے بعد، اگر بیع تام نہ ہو تو اقالہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اب سمجھنے کی بات یہ ہے کہ اگر ایجاب و قبول کے بعد خیار مجلس باقی رہتا اور بیع تام نہ ہوتی تو حضور اس کو اقالہ نام نہ دیتے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

البتہ شوافع حضرات یہاں یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث خیار مجلس کے ثبوت پر دلالت کر رہی ہے۔ کیونکہ یہاں اقالہ کے ڈر سے اپنے ساتھی سے جدائی اختیار کرنے سے آپ نے منع فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مفارقت خیار ساقط ہونے اور بیع لازم ہونے میں مؤثر ہے ورنہ آپ اس سے منع نہیں فرماتے۔ اب مفارقت کے سبب خیار کا ساقط ہوجانا اور بیع کا لازم ہونا یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مفارقت اور باہم جدائی سے پہلے ہر ایک کو خیار باقی رہتا ہے اور بیع لازم نہیں ہوتی، اور یہی تو خیار مجلس ہے۔

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہاں حضور کا یہ حکم مروّت کی بنا پر ہے ایجاب و قبول سے اگرچہ بیع تام ہوجاتی ہے مگر مجلس کے اندر اندر اگر احد المتعاقدین اقالہ کرنا چاہے تو دوسرا شخص اس پر مروۃً وحیاءً راضی ہوجاتا ہے، لیکن مجلس ختم ہونے کے بعد ایسا نہیں ہوتا۔ تو اقالہ کے ڈر سے مفارقت اور جدائی اختیار کرنے سے حضور کا منع کرنا یہ مروّت کی بنا پر ہے نہ کہ قضاءً۔

(۴) حدیث ابن عمرؓ، البیعان کل واحد ..... مالم یتفرقا" کی چوتھی توجیہ یہ ہے کہ یہاں خیار سے خیار مجلس مراد ہے۔ لیکن یہ حکم قضاءً نہیں بلکہ دیانۃً واستحباباً ہے کہ عقد تام ہونے کے بعد اگرچہ کسی ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل نہیں تاہم اگر اپنا مسلمان بھائی شرمندہ ہوجائے تو دوسرے کو مروۃً واستحباباً فسخ کا موقع دینا مناسب ہے۔ ہذا ما اشارہ شیخ الہند مولانا محمود الحسن قدس سرہٗ۔

الغرض خیار مجلس کے متعلق احناف و مالکیہ کا قول ہی راجح ہے — واللہ اعلم۔

تشریح قولہ "الا بیع الخیار"

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مذکور کا ایک جملہ "الا بیع الخیار" کی متعدد

توجیہات کی گئی۔

(۱) یہ مفہوم غایت سے استثناء ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اذا تفرقا سقط الخیار ولزم العقد الا بیع الخیار ای بیع شرط فیہ الخیار، کہ شرط خیار لگا لے تو تفرق کے بعد بھی مدت تک خیار باقی رہے گا۔ یہ توجیہ احناف وشوافع دونوں کے مذہب پر بنا ہوگی۔

(۲) یہ اصل حکم سے استثناء ہے اور قولہ "بیع الخیار" میں مضاف محذوف ہے ای بیع اسقاط الخیار۔ ای الخیار ثابت مالم یتفرقا الا اذا شرط عدم الخیار۔ مطلب یہ ہے کہ تفرق سے پہلے خیار باقی رہے گا، مگر جب کہ عدم خیار کی شرط لگا لے تو اس وقت خیار باقی نہیں رہے گا۔

(۳) اس کا معنی یہ ہے کہ۔ الا بیعاً یقول احد المتبایعین للآخر اختر فیقول اخترت تو ایسی صورت میں خیار ساقط ہو جائے گا اگرچہ تفرق نہ ہو۔ یہ دونوں توجیہ شوافع کے مذہب کے اعتبار سے ہوگی۔

۱۱ باب من یخدع فی البیع

عن عبد اللہ بن دینار انہ سمع ابن عمرؓ یقول ذکر رجل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ یخدع فی البیوع فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بایعت فقل لاخلابۃ فکان اذا بایع یقول لاخیابۃ۔

من ھذا الرجل؟

حضورؐ کے پاس ایک صحابی کا ذکر کیا گیا کہ وہ بیع و فروخت میں دھوکہ کھا جاتے ہیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ تم جب بیع و فروخت کا معاملہ کرو تو تم کہو کہ "لاخلابۃ" کوئی دھوکہ نہیں یعنی مجھکو دھوکہ دینا تیرے لئے جائز نہیں یا تو تیرا دھوکہ مجھ پر لازم نہیں اب سوال یہ ہے کہ وہ صحابی کون تھے؟

(۱) حبان بن منقذ بن عمرو الانصاری۔ انکے دو لڑکے یحیٰ اور واسع غزوہ احد میں شریک تھے۔

(۲) قیل بل ہو والدہ یعنی منقذ بن عمروؓ۔ جن کی عمر ایک سو تیس [۱۳۰] سال تک پہونچ گئی تھی۔ حضورؐ کے ساتھ کسی غزوہ میں ان پہ دشمنوں کا پتھر پہونچا اور ان کے سر اور زبان میں زخم ہوئی، جس سے آپ کی عقل میں نقصان آگیا تھا اور زبان بھاری ہوگئی تھی۔ لیکن وہ حد تمییز سے نہیں نکلے۔

توضیح قولہ "لاخلابۃ"

خلابۃ بمعنی خدیعہ کے ہے اس صحابی کی زبان ثقیل اور بھاری ہونے کی وجہ سے حضورؐ نے ان کو لاخدیعۃ کے بجائے لاخلابۃ کہنے کا حکم دیا، تاکہ تلفظ میں آسانی ہو۔ لیکن یہ صحابی صحیح طور پر لاخلابۃ تلفظ نہیں کر سکتے بلکہ لاخیابۃ لام کو یا سے بدل کر کہتے تھے۔ بعض روایات میں لاخیانۃ، بعض میں لاخذابۃ آیا ہے، یہ ان کی زبان کی لکنت کی وجہ سے سننے والوں کو ایسا معلوم ہوتا تھا۔

خیار المسترسل المغبون

(۱) مسترسل مغبون وہ شخص ہے جو سامان وغیرہ کی قیمت نہیں جانتا اور نہ اچھے طریقہ سے بیع وفروخت کرسکتا اب اگر یہ شخص دھوکہ کھالے تو کیا اس کو فسخ بیع کا اختیار حاصل ہوگا؟ تو اس حدیث کی بنا پر امام احمد بن حنبل اور بعض مالکیہ کا کہنا ہے کہ اگر وہ شخص ایسا دھوکہ کھاوے جو خارج عن العادۃ ہے تو اس کو خیار حاصل ہوگا۔ غبن مثبت للخیار کی تحدید انہوں نے ثلث قیمت سے کی ہے۔ مثلاً اگر شئ کی اصل قیمت آٹھ روپیہ ہو اور اس نے بارہ [۱۲] روپیہ سے خریدا تو اس کو خیار حاصل ہوگا۔

(۲) لیکن احناف، شوافع اور اکثر مالکیہ کے نزدیک مغبون کا کوئی خیار نہیں، خواہ وہ مسترسل ہو یا غیر مسترسل۔ کیونکہ یہاں باہم رضامندی سے ثمن مخصوص پہ عقد بیع واقع ہوا ہے اور دونوں عاقل ہیں لھذا یہ معاملہ تجارۃ عن تراض منھا ہونے کی وجہ سے کسی ایک کو کوئی خیار حاصل نہ ہوگا۔

الجواب عن حدیث الباب

حدیث باب کے دو جواب دیئے گئے۔

(۱) یہ حکم حبان بن منقذ کے ساتھ مخصوص ہے، عام امت کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔
(۲) یہاں ان کو جو خیار دیا گیا یہ خیار مغبون نہیں بلکہ خیار شرط ہے۔ کیونکہ مختلف روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں: اذا انت بایعت فقل لا خلابۃ، ثم انت فی کل سلعۃ ابتعتھا بالخیار ثلث لیال۔ رواہ ابن ماجہ وبمثلہ اخرج الحمیدی فی مسندہ والبخاری فی التاریخ الکبیر والدار قطنی وابن ابی شیبۃ۔ تو یہاں تین دن کی قید اس خیار کے خیار شرط ہونے کی دلیل ہے کیونکہ خیار مغبون (اس کے قائلین کے یہاں) تین دن کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ نیز حضورؐ کا قول "فقل لا خلابۃ" دلالت کر رہا ہے کہ خیار مغبون نہیں ہے، اگر خیار مغبون ثابت ہوتا تو "لا خلابۃ" کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، جو لوگ خیار مغبون کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی ثبوت خیار کے لئے لا خلابۃ کہنے کی ضرورت نہیں۔ تو حبان بن منقذ کو جب یہ کہنے کا حکم دیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ خیار خیار شرط ہے نہ کہ خیار مغبون۔

متأخرین احناف کا فتویٰ

متأخرین احناف نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر مشتری تغریر یعنی بائع کے دھوکہ دینے سے دھوکہ کھائے مثلاً بائع نے اس شئ کی قیمت زیادہ بتایا، اور یہ دھوکہ غبن فاحش ہو تو اس کو خیار حاصل ہوگا۔ اور اگر بائع نے دھوکہ نہیں دیا بلکہ وہ خود دھوکہ کھایا تو کوئی خیار نہ ہوگا۔ وبہ افتی الصدر الشہید، وکذلک یثبت الخیار للبائع المغرور۔

— الاشباہ والنظائر وشرحہ للحموی۔

البتہ اگر بیت المال، وقف یا محجور علیہم (کالصغیر والمجنون والسفیہ) کے مال ہو تو تغریر (کسی کے دھوکہ دینے) کے بغیر بھی غبن فاحش پایا جائے تب بھی بیع فسخ کر دی جائے گی۔ — کذا فی الفقہ الاسلامی لوہبۃ الزحیلی ص۲۲۳ ج۴۔

خیار الشرط

حدیث باب سے خیار شرط کا ثبوت ملتا ہے اور اس کی مشروعیت پر فقہاء کا اجماع ہے بلافـ

امام ثوری، ابن شبرمہ اور بعض اہل ظاہر کے۔ ان کے نزدیک خیارِ شرط وہ مفسد بیع ہے، ان کے پاس خیار کی احادیث نہیں پہونچی۔ پھر جمہور کے آپس میں مدتِ خیار کے بارے میں اختلاف ہے۔

(۱) اس کی مدت تین دن ہے اس سے زائد جائز نہیں۔ وہو مذہب ابی حنیفہ والشافعی وزفرؒ۔

(۲) وہ کسی مدت کے ساتھ مقید نہیں، متعاقدین جس مدت پہ متفق ہوجائیں گے وہی معتبر ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ وہو مذہب احمد وابی یوسف ومحمدؒ۔

(۳) خیار کی مدت مبیع کے اختلاف سے مختلف ہوگی، مکان اور زمین میں چھتیس[۳۶]، غلام میں دس، سامان میں پانچ اور جانور میں دو دن۔ وہو مذہب الامام مالکؒ۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ خیارِ شرط مشروع ہوا ہے۔ تروی یعنی غور وفکر کرنے کے لئے، لھذا یہ مبیع کے تفاوت سے متفاوت ہوگا۔ سارے مبیعات کے لیے کوئی ایک مدت مقرر کرنا حکمت کے خلاف ہے۔ امام احمد بن حنبل، ابو یوسف اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ خیارِ شرط یہ متعاقدین کا حق ہے۔ ان کی رضامندی کی بات ہے لھذا اس کی مدت کی تعیین بھی ان کے رضا پہ موقوف ہوگی۔ لیکن احناف اور شوافع فرماتے ہیں کہ خیارِ شرط یہ خلافِ قیاس مشروع ہوا ہے، کیونکہ خیار کی شرط یہ مقتضی عقد کے خلاف ہے، البتہ اسکی مشروعیت حدیث حبان بن منقذ اور حدیث ابن عمر فی خیار المتبایعین "الا ان یکون بیع الخیار" کے ذریعہ ہوئی ہے، اور مختلف احادیث میں اس کی مدت تین دن بتائی گئی ہے لھذا وہ مورد شرع پہ منحصر رہے گا، اس پہ زیادتی ٹھیک نہیں ہوگی۔

وہ احادیث جن میں تین دن کی تعیین آئی ہے وہ یہ ہیں۔

(۱) عن انس رضؓ ان رجلا اشتری من رجل بعیرا واشترط الخیار اربعۃ ایام، فابطل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیع، وقال الخیار ثلاثۃ ایام۔

(اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ)

(۲) عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الخیار ثلثة ایام ۔ (اخرجہ الدار قطنی)

(۳) حبان بن منقذؓ کو حضورؐ نے تین دن کا اختیار دیا ہے حالانکہ وہ معذور اور محتاج تھے ۔ اگر تین دن سے زیادہ مدت کی گنجائش ہوتی تو حضورؐ انکو اس سے محروم نہ فرماتے ۔

الغرض مدت خیار کے متعلق احناف و شوافع کا قول ہی راجح ہے ۔

۱۲ باب النھی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحھا بغیر شرط القطع

عن ابن عمرؓ ان رسول اللہؐ نہی عن بیع الثمر حتی یبدو صلاحہا نہی البائع والمبتاع

اس باب کے ماتحت چند مباحث ہیں، ان کو علی الترتیب ملاحظہ کیجئے !

تفسیر بدو الصلاح

اَلبَدْوُ (بفتح الباء وسکون الدال وتخفیف الواو) اور البُدُوُّ (بضم الباء والدال وتشدید الواو) دونوں مصدر ہیں بمعنی الظہور (ظاہر ہونے) اور لفظ صلاح یہ فساد کی ضد ہے ۔ اب بدو صلاح الثمرۃ (پھل کے صلاح کا ظاہر ہونا) کی تفسیر میں علماء کرام کا اختلاف ہوگیا ۔

(۱) احناف کے نزدیک بدو صلاح کہتے ہیں ان تأمن الثمرۃ العاھۃ والفساد یعنی پھل کا تمام آفات و فساد سے مامون ہوجانا ۔

(۲) شوافع کے نزدیک بدو صلاح کہتے ہیں ظہور مبادی النضج والحلاوۃ یعنی مٹھاس اور پختگی کے مبادیات کا ظاہر ہوجانا مثلاً اس کا رنگ سرخی، زردی وغیرہ کا ظاہر ہوجانا شوافع حضرات استدلال کرتے ہیں یحیٰی بن سعید کی حدیث "قال یبدو صلاحہ حمرتہ وصفرتہ" ما حدیث جابر" نھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الثمر حتی یطیب"، حدیث ابن عباسؓ "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع النخل حتی یأکل منہ او یؤکل" وغیرہ روایات سے ۔

احناف فرماتے ہیں کہ تمام احادیث کے مجموعہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بدو صلاح سے مراد آفات و فساد سے مامون ہونا ہی ہے ۔ چنانچہ اسی کتاب میں آنے والی ابن عمرؓ

کی حدیث "وعن السنبل حتی یبیض ویامن العاهه"، یحییٰ بن سعید کی روایت "حتی یبدو صلاحه وتذهب عنه الآفة"، بطریق شعبہ عن عبد اللہ بن دینار ابن عمرؓ کی روایت: "فقیل لابن عمر ما صلاحه قال تذهب عاهته"، طحاوی شریف میں حضرت عائشہؓ کی روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهیٰ عن بیع الثمار حتی تنجو من العاهة" وغیرہ مختلف روایات احناف کے قول پہ دلالت کر رہی ہیں۔ ہاں اس آفات وفساد سے مامون ہونے کی صورت پھلوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں، کسی میں مٹھاس وپختگی کے ذریعہ، کسی میں سرخی یا زردی کے ذریعہ، اس لئے مختلف روایات میں صورتوں کا ذکر آیا ہے ورنہ درحقیقت علت الامن من العاهة والفساد ہی ہے۔

پھل کی تین صورتیں واضح رہے کہ پھل کی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ قبل الظہور کہ پھل اب تک ظاہر ہی نہیں ہوا۔ ۲۔ بعد الظہور قبل بدو الصلاح کہ پھل ظاہر ہوا ہے ٹھیک لیکن اب تک بدو صلاح ہوا نہیں۔ ۳۔ بعد بدو الصلاح کہ پھل ظاہر ہونے کے بعد اسمیں بدو صلاح بھی ہوگیا۔

پھل بیچنے کی تین صورتیں پھل بیچنے کی بھی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ بشرط القطع یعنی بائع مشتری پہ یہ شرط لگائے کہ وہ فوراً پھل کو کاٹ لے، درخت پہ نہ چھوڑے۔ ۲۔ بشرط الترک یعنی مشتری یہ شرط لگائے کہ پھل درخت پہ باقی رہے گا۔ ۳۔ مطلقاً یعنی بغیر کسی شرط کے۔

حکم

اب بیع الثمار کی مختلف صورتوں کے حکم کو ترتیب وار ملاحظہ کیجیے۔

بیع الثمار قبل الظهور قبل الظہور پھلوں کو بیچنا بیع معدوم ہونے کیوجہ سے بالاجماع باطل ہے۔

بیع الثمار قبل بدو الصلاح پہلی صورت یعنی البیع قبل بدو الصلاح بشرط القطع اگر ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے، البتہ ابن ابی لیلیٰ اور امام ثوری سے عدم جواز کا قول مروی ہے۔ چونکہ یہاں پھل بالفور کاٹ لیا

جائے گا لھذا وہ ہلاکت اور آفات سے مامون ہے اس لئے جمہور اس صورت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

دوسری صورت یعنی البیع بشرط الترک کہ پکنے تک درخت میں رکھنے کی شرط ہو تو یہ بالاتفاق ناجائز ہے لحدیث الباب ولکونہ بیعاً وشرطاً۔ البتہ یزید بن ابی حبیب اسکے جواز کے قائل ہے، اسی طرح علامہ ابن تیمیہ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ضرورت کی وجہ سے اس صورت کے جواز کی طرف مائل ہیں۔ تو حدیث باب ان کے نزدیک مشورہ پر محمول ہوگی۔ نہ کہ تحریم پر۔

تیسری صورت یعنی البیع مطلقاً کہ اس میں نہ قطع کی شرط ہے اور نہ ترک کی، تو اس کے جواز میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، مالک اور احمدؒ کے نزدیک دوسری صورت کے مانند یہ صورت بھی باطل ہے۔ ان کی دلیل حدیث باب "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الثمر حتی یبدو صلاحھا" ہے۔ جسمیں بدو صلاح سے پہلے پھل بیچنے سے مطلقاً منع کیا گیا۔ اس میں ہماری یہ صورت بھی داخل ہے۔ البتہ پہلی صورت یعنی بشرط القطع اس حدیث سے مستثنیٰ ہے۔ اس وجہ سے کہ قطع کی شرط ہونے کے سبب یہ بیع الثمرۃ المقطوعۃ ہوگیا اور حدیث کا تعلق تو بیع الثمر المعلق کے ساتھ ہے، لھذا یہ صورت عقلاً مستثنیٰ ہو جائے گی۔ لیکن دوسری اور تیسری صورت کے استثناء کی کوئی وجہ نہیں۔

لیکن احناف کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، کیونکہ مطلقاً کی یہ صورت درحقیقت بشرط القطع کی صورت میں داخل ہے۔ کیونکہ یہاں صرف لفظ میں اطلاق ہے، چنانچہ اگر بائع حکم کرے تو مشتری پر فی الحال قطع کرنا واجب ہوگا۔ لھذا یہ بشرط القطع کے مانند ہوگیا۔ ہاں اگر بائع قطع کا حکم نہ کرے تو مشتری پر قطع کرنا واجب نہ ہوگا۔ تو یہ بائع کے تساہل کی وجہ سے، جیساکہ اگر بیع قطع کی شرط پر ہو لیکن بعد میں بائع اس میں تساہل کرے اور قطع کا حکم نہ دے تو یہ صورت ناجائز نہیں ہوتی۔ فلھذا پہلی اور تیسری صورت میں نتیجہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔

استدلال الطحاوی

اس تیسری صورت کے جواز پر امام طحاویؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قال من باع نخلا قد ابرت فثمرتها للبائع الا ان يشترط المبتاع (رواہ البخاری) سے استدلال فرمایا۔ حضورؐ فرماتے ہیں کہ جو شخص کھجور کے ایسے درخت کو فروخت کرے جس کی تابیر کی گئی تو اس کا پھل بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگائے۔ تابیر کہتے ہیں درخت خرما میں قلم چڑھانا اور اس کو گابھا دینا یعنی نر درخت کے شگوفہ سے کچھ لے کر مادہ درخت کے شگوفہ کے اندر اس وقت رکھ دینا جب کہ وہ پھٹ جائے، تاکہ وہ اللہ کے حکم سے اچھا پھل دیوے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ تابیر نخلہ بدو صلاح سے پہلے ہوا کرتا ہے اور یہاں حضورؐ نے بعد التابیر متصلاً فروخت کرنے کی اجازت دی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پھل کو قبل بدو الصلاح بیچنا جائز ہے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہاں تو پھل کی بیع مستقلاً ومنفرداً نہیں ہے بلکہ درخت کے تابع ہو کر لھذا اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبل بدو الصلاح پھل کو درخت کے تابع کر کے بیچنا جائز ہے، لیکن اس سے اس کا منفرداً بیچنے کے جواز لازم نہیں آتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شیٔ کی بیع میں بغیر شرط لگانے کے داخل نہیں ہوتی اس کو منفرداً بیچنا جائز ہوتا ہے، مثلاً بکری کا بچہ کہ وہ بکری کی بیع میں بغیر شرط لگانے کے داخل نہیں ہوتا اس لئے کہ اس بچہ کو منفرداً بیچنا بھی جائز ہے بخلاف حمل کے، کیونکہ وہ بیع میں بغیر شرط کے داخل ہو جاتا ہے اس لئے اس کو منفرداً بیچنا جائز نہیں ہے۔ تو ہماری اس حدیث میں حضورؐ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ پھل شرط لگانے کے بغیر درخت کی بیع میں داخل نہیں ہوگا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو منفرداً بیچنا جائز ہوگا۔ لھذا بیع الثمر قبل بدو الصلاح کے جواز پہ یہ حدیث دلالت کر رہی ہے۔ خواہ درخت کے تابع بن کر ہو یا منفرداً۔

الجواب عن حديث الباب

احناف کی طرف سے حدیث باب کے مختلف جوابات دیئے گئے۔

۱۔ علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ۔ حدیث "نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحها" کی یہ نہی محمول ہے بیع الثمار بشرط الترک پہ، اور ہم اس پہ عمل کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری صورتیں میں گذر لیے۔ اور حدیث کے عموم پہ تو یہ حضرات بھی عمل نہیں کرتے ہیں چنانچہ بشرط القطع

کی صورت کو یہ حضرات بھی جائز مانتے ہیں جیسا کہ پہلے گذرا ہے، حالانکہ یہ صورت بھی حدیث کے عموم میں داخل ہے۔ الغرض یہ حضرات حدیث کی نہی کو "مالم یشترط فیہ القطع کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور ہم اس کو " ما اشترط فیہ الترک" کے ساتھ خاص کرتے ہیں، لھذا کوئی بھی عموم کے قائل نہیں۔

۲۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق عام بیوعات کیساتھ نہیں بلکہ صرف "بیع سلم" کے ساتھ ہے۔ کیونکہ حضورؐ مدینہ منورہ تشریف لانے سے پہلے صحابہ کرام پھلوں میں ایک سال، دو سال کے لئے بیع سلم کرتے تھے، تو حضورؐ نے اس سے منع فرمایا۔ ہاں اگر مسلم فیہ کا وزن یا کیل معلوم ہو، مدت معین ہو تو منع نہیں بلکہ جائز ہے، نیز سلم صحیح ہونے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مبیع وقت عقد سے لیکر وقت تسلیم تک موجود رہے فلھذا پھلوں میں سلم صحیح ہونے کے لئے ضروری ہوگا بدو صلاح ہوجائے اور آفات سے مامون ہوجائے تاکہ ان کا عندالعقد موجود ہونا متحقق ہو، کیونکہ قبل بدو الصلاح یہ معدوم کے حکم میں ہے لھذا اس میں سلم صحیح نہیں ہوگا۔ الغرض اس حدیث میں حضورؐ نے بدو صلاح کے پہلے پھلوں میں سلم کرنے سے منع فرمایا، عام بیوع سے منع کرنا آپؐ کا مقصود نہیں۔

۳۔ امام طحاویؒ نے بعض علماء سے اس حدیث کا تیسرا جواب یہ ذکر کیا ہے کہ ہم نے تسلیم کرلیا کہ اس حدیث کا تعلق صرف سلم کے ساتھ نہیں ہے بلکہ وہ تمام بیوع کو عام ہے، اور یہ بھی تسلیم کرلیا کہ یہ حدیث بیع الثمار مطلقاً (بغیر شرط الترک او القطع) کو بھی شامل ہے لیکن ہم کہیں گے کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ ارشاد و مشورہ کے طور پر ہے۔ چنانچہ زید بن ثابتؓ کی روایت میں آیا ہے کہ لوگ پھلوں کو بیچتے تھے، بعد میں مشتری دعوٰی کرتا ہے کہ پھل میں آفات پہونچی ہیں، نقصان ہوا ہے، اس کے بعد حضورؐ کے پاس جھگڑا لے کر جاتے ہیں۔ تو جب حضورؐ کے یہاں جھگڑوں کی کثرت ہونے لگی تو آپؐ نے بطور مشورہ ان کو قبل بدو الصلاح بیع کرنے سے منع فرمایا۔ (رواہ البخاری) تو حضرت زید بن ثابتؓ نے یہ تصریح کردی کہ یہاں نہی بطور تحریم نہیں بلکہ بطور مشورہ ہے۔

فائدہ تمام روایات کی طرف خیال کر کے یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید حضورؐ نے بیع

قبل بدو الصلاح سے مختلف واقعہ پر مختلف زمانہ میں منع فرمایا، کبھی حضورؐ نے بیع بشرط الترک کی صورت سے منع فرمایا کما حققہ ابن الھمام، کبھی قبل بدو الصلاح سلم کرنے سے منع فرمایا کما حققہ الطحاویؒ اور کبھی بیع قبل بدو الصلاح مطلقاً (بغیر شرط الترک او القطع) سے منع فرمایا لیکن یہ بطور مشورہ تھا کما بینہ زید بن ثابتؓ۔ اس طریقہ سے تمام روایات کے اندر تطبیق ہو جاتی ہے۔ کوئی تعارض نہیں رہتا۔

بیع الثمار بعد بدو الصلاح

بیع الثمار بعد بدو الصلاح کی بھی وہی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ بشرط القطع۔ ۲۔ بشرط الترک۔ ۳۔ مطلقاً یعنی بغیر شرط الترک او القطع۔ تو امام شافعی، مالک اور احمدؒ کے نزدیک یہ تینوں صورتیں جائز ہیں۔ اگر بیع بغیر شرط کے مطلقاً ہو تو مشتری پھل پکنے تک اس کو درخت میں رکھنے کا حقدار ہوگا۔ یہ حضرات حدیثِ باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں حضورؐ نے بیع قبل بدو الصلاح سے منع فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ بعد بدو الصلاح یہ بیع ممنوع نہیں ہے۔

لیکن احناف فرماتے ہیں کہ بعد بدو الصلاح بیع، بشرط القطع اور مطلقاً جائز ہے مگر بشرط الترک کی صورت فاسد ہے۔ اور مطلقاً کی صورت میں اگر بائع مطالبہ کرے تو مشتری پر قطع ثمار واجب ہے۔ لہٰذا احناف کے نزدیک بشرط الترک علی الاطلاق ناجائز ہے خواہ قبل بدو الصلاح ہو یا بعد بدو الصلاح۔ چونکہ احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے لہٰذا حدیث باب "نھی عن بیع الثمر حتی یبدو صلاحھا" یہ بعد بدو الصلاح کے بارے میں ساکت ہے، اور بعد بدو الصلاح کا حکم مسکوت عنہ ہے۔ اور بشرط الترک کے عدم جواز پر ایک دوسری حدیث دلالت کر رہی ہے اور وہ حدیث یوں ہے: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط، لہٰذا ان کی دلیل وہ ہے نہ کہ حدیث باب۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اب احناف پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب تمہارے نزدیک بشرط الترک کی بیع علی الاطلاق

ناجائز ہے خواہ قبل بدو الصلاح ہو یا بعد بدو الصلاح، تو حدیث میں جو قید آئی ہے "حتی یبدو صلاحہا" اس کا کیا فائدہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "حتی یبدو صلاحہا" کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے پھلوں کو بشرط الترک قبل بدو الصلاح فروخت کرنا ان کی عام عادت تھی اس لئے "حتی یبدو صلاحہا" کی قید آئی ہے، نیز قبل بدو الصلاح کی بیع ممنوع ہونے کے سبب دو ہیں ۱۔ انہ بیع وشرط۔ ۲۔ انہ یتضمن غررًا، بخلاف بعد بدو الصلاح کے، کیونکہ وہاں غرر اور دھوکہ کا احتمال نہیں، البتہ یہ بیع وشرط ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ تو اس غرر کی وجہ سے حضورؐ نے خاص کرکے قبل بدو الصلاح کا ذکر فرمایا۔ ورنہ بشرط الترک قبل بدو الصلاح اور بعد بدو الصلاح دونوں ناجائز ہیں۔

خلاصہ

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ قبل الظہور پھلوں کو بیچنا بالاتفاق ناجائز ہے لانہ بیع المعدوم۔ اور بعد الظہور قبل بدو الصلاح کے بشرط القطع کی صورت بالاتفاق جائز اور بشرط الترک کی صورت بالاتفاق ناجائز ہے، اور مطلقاً کی صورت عند الاحناف جائز ہے اور عند الائمۃ الثلثۃ ناجائز۔ اور بعد بدو الصلاح کی تینوں صورتیں عند الائمۃ الثلثۃ جائز ہیں لیکن عند الاحناف بشرط الترک کی صورت ناجائز باقی دو صورتیں جائز ہیں۔ لہٰذا بعد الظہور کی ان چھ صورتوں میں سے عندنا و عندھم چار صورتیں جائز اور دو ناجائز ہیں البتہ ان کی تعیین میں اختلاف ہے۔ چنانچہ نقشہ ذیل سے بالکل ظاہر ہے۔

نقشہ

الاحوال المختلفة للثمر		الصور المختلفة للبیع		
		۱ بشرط القطع	۲ بشرط الترک	۳ مطلقا
	۱ قبل الظهور	بالاتفاق ناجائز		
	۲ بعد الظهور قبل بدو الصلاح	بالاتفاق جائز	بالاتفاق ناجائز	جائز عندنا ناجائز عندهم
	۳ بعد بدو الصلاح	بالاتفاق جائز	جائز عندهم ناجائز عندنا	بالاتفاق جائز

موجودہ زمانہ میں بیع ثمار کا حکم

موجودہ زمانہ میں پھلوں کو درختوں پر رکھ کر قبل بدو الصلاح بلکہ قبل الظہور فروخت کرنا اور بعد میں درختوں پر باقی رکھنا یہ عام رواج بن گیا، جس سے لوگوں کو پھرانا بھی مشکل ہے۔ اب عدم جواز کا اگر فیصلہ دیا جاوے تو بازار میں ایک پھل بھی ایسا ملنا مشکل ہوگا جس کا کھانا حلال ہو، ادھر ضرورت کی بنا پر حضورؐ نے بیع سلم کی اجازت دی حالانکہ یہ تو بیع

معدوم ہے۔ اس لئے فقہاء کرام نے قواعد شرعیہ کی رو سے بیع ثمار کی بعض صورتوں کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ یہ استحساناً ہے ورنہ قیاس تو عدم جواز ہی ہے۔ ان کے فتویٰ کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) پھلوں کو قبل الظہور بیچنا اب بھی ناجائز ہے، خواہ لوگوں کی عادت وتعامل کیوں نہ ہو، کیونکہ احادیث میں صراحۃً اس سے نہی وارد ہوئی ہے، حدیث میں اسی کو "بیع معاومہ" اور "بیع سنین" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کو بیع سلم بھی قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ بیع سلم کیلئے (عند الاحناف) مبیع کا عند العقد سے وقت ادا تک بازار میں موجود ہونا شرط ہے نیز (بالاتفاق) یہ بھی شرط ہے کہ مبیع کی مقدار اور ادائیگی کا وقت متعین ہو، یہاں نہ پھل کی مقدار متعین ہے اور نہ یقینی طور پہ مدت مقرر ہے کہ کب پھل خریدار کو مل سکے گا، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اگر اس صورت کی بھی توجیہ وتاویل شروع کر دی جائے تو پھر "بیع معاومہ" اور "بیع سنین" کی ممانعت کی حدیثیں بے معنی ہو جائیں گی۔

(۲) اگر کچھ پھل ظاہر ہوا اور کچھ نہ ہو تو اس صورت میں بھی بیع ناجائز ہونا ہی اصل مذہب ہے مگر عموم بلویٰ کی وجہ سے اسکو جائز قرار دیا گیا کہ جتنا پھل نکلا ہے وہ بیع میں اصل ہوگا اور باقی اس کا تابع۔

چنانچہ علامہ حلوانی نے اس کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ اکثر پھل نکل آئے ہوں اور کچھ باقی ہوں، وافتی الحلوانی بالجواز لو الخارج اکثر۔ شمس الائمہ نے امام فضلی سے نقل کیا ہے کہ وہ پھل کے اکثر اور کمتر حصہ کی قید کے بغیر مطلقاً اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں کہ پھل کی کچھ تعداد نکل آئی ہو تب بھی بیع جائز ہوگی کہ موجود پھل کو اصل سمجھا جائے گا اور باقی کو تابع۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں کہ امام فضلی فرماتے ہیں کہ لوگوں کا انگور کی خرید وفروخت میں اسی نوعیت کا تعامل ہو گیا ہے اور اب اس سے روکنے میں حرج ہے اس لئے میں اس کو استحساناً جائز قرار دیتا ہوں۔

اس پر اس بات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے درخت پر لگے ہوئے گلاب کی خرید وفروخت کی اجازت دے دی ہے، حالانکہ گلاب کے پھول یکبارگی نہیں نکلتے

اور کھلنے، بلکہ یکے بعد دیگرے نکلتے ہیں۔
اس سلسلے میں علامہ ابن ہمام نے یہ تدبیر بتائی ہے کہ۔ بیگن ککڑی وغیرہ سبزیوں میں اس کے جواز کی صورت یہ ہے کہ پھل کے بجائے اصل پودے ہی کو خرید لیا جائے، تاکہ اب آئندہ نکلنے والا پھل اسی کی ملک میں رہے۔ کھیتی وغیرہ میں حیلہ یہ ہے کہ جو پھل موجود ہوں، مقررہ قیمت کے کچھ حصہ سے اس کو خریدے اور بقیہ رقم پر اتنی مدت کے لئے زمین کا کرایہ طے کر لے جس میں کھیتی کی تیاری یقینی ہے۔ پھلوں میں یہ صورت اختیار کرے کہ موجودہ پھل خرید لے اور بائع اس کے لئے آئندہ ہونے والے پھل کو مباح و حلال کر دے۔
(درمختار، رد محتار، بحرالرائق، فتح القدیر، خلاصۃ الفتاویٰ)
(۳) تمام پھل ظاہر ہوا مگر قابل انتفاع (خود کھانے یا جانوروں کو کھلانے کے قابل) نہیں ہوا تو اس میں احناف کے اقوال مختلف ہیں، لیکن صحیح قول جواز کا ہی ہے۔
(۴) بدو صلاح کے بعد اگر بیع ہو تو ترک علی الاشجار کی شرط جائز ہے۔ اور اگر بدو صلاح کے پہلے ہو تو شرط ترک بالاتفاق ناجائز ہے، اس سے بیع فاسد ہو جائے گی البتہ اگر عقد مطلقاً ہوا، ترک کی شرط نہ ہو لیکن بائع نے درخت پر رکھنے کی اجازت دی ہو تو مشتری کے لئے سارے مبیع یعنی عند العقد جتنا موجود تھا اور بعد میں جو زیادہ ہوا سب حلال ہے۔ اور اگر بائع کی اجازت کے بغیر مشتری نے درخت پر باقی رکھا تو بعد میں جتنا زیادہ ہوا ہے اس انداز پھل صدقہ کر دے۔

۱۳ باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا فی العرایا

(۱) بیع الرطب بالتمر: عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الثمر حتی یبدو صلاحہ وعن بیع الثمر بالتمر۔
رطب تازہ خرما کو کہا جاتا ہے اور تمر خشک خرما کو۔ اب بیع الرطب بالتمر کی دو صورتیں ہیں:
(۱) ان یباع الرطب المعلق علی الشجر بالتمر المجذوذ یعنی درخت پر موجود رطب کو کاٹے ہوئے تمر کے بدلہ فروخت کرنا جس کا نام مزابنہ ہے۔ یہ بالاجماع حرام ہے البتہ عرایا

میں رخصت ہے۔ لیکن عرایا کی تفسیر میں اختلاف ہے جس کی تفصیل سامنے آرہی ہے۔
(۲) ان یباع الرطب المقطوع بالتمر المقطوع یعنی کاٹے ہوئے رطب کو کاٹے ہوئے تمر کے بدلہ فروخت کرنا۔ اس کے جواز و عدم جواز کے بارے میں علماء کرام مختلف ہیں۔ ائمہ ثلثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک یہ ناجائز ہے خواہ متساویاً ہو یا متفاضلاً اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یداً بید اور متساویاً ہو تو جائز ہے اور متفاضلا یا نسیئۃ (ادھار) ہو تو ناجائز۔

استدلال ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع التمر حتی یبدو صلاحہ وعن بیع التمر بالتمر" سے یہاں حضورؐ نے بیع التمر بالتمر سے منع فرمایا۔ واضح رہے کہ یہاں ثمر سے رطب مراد ہے، اور ان کی دوسری دلیل حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث ہے، قال سعد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسأل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اینقص الرطب اذا یبس؟ قالوا نعم فنہاہ عن ذلک۔

(ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ)

یہاں حضورؐ کو رطب کے بدلہ تمر خریدنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے پوچھا کہ کیا رطب سوکھ جانے کے بعد گھٹتا ہے، کم ہو جاتا ہے؟ صحابہ کرام نے جواب دیا ہاں، تو آپؐ نے اس سے منع فرمایا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رطب چونکہ تمر ہے لھذا ربٰو الفضل کی مشہور حدیث "التمر بالتمر" کی بناء پر رطب کو تمر کے بدلہ متساویاً یداً بید بیچنا جائز ہوگا۔ مروی ہے کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ بغداد تشریف لے گئے۔ وہاں کے لوگ آپ پر بہت خفا تھے، کیونکہ ان کے گمان کے مطابق آپ نے اس مسئلہ میں حدیث کی مخالفت کی ہے۔ تو انہوں نے آپ سے اس بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ۔۔ رطب یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو تمر ہے یا غیر تمر، اگر تمر ہے تو "التمر بالتمر" کی حدیث کی بناء پر بیع الرطب بالتمر ضرور جائز ہوگی اور اگر یہ غیر تمر ہو تب بھی جائز ہوگی لقولہ علیہ السلام: اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم۔

جواب ان کی پہلی دلیل "نھی ۔۔۔۔ وعن بیع التمر بالتمر" کا جواب یہ ہے کہ یہاں ثمر سے کاٹے ہوئے رطب مراد نہیں بلکہ جو درخت پر موجود ہے وہ مراد

ہے۔ اور رطب معلق کو تمر مقطوع کے بدلہ فروخت کرنا یہ تو عین مزابنہ ہے جو بالاتفاق حرام ہے۔ اور حدیث مذکور میں ثمر معلق مراد ہونے کی دلیل یوں ہے:

(۱) حدیث میں بیع الثمر بالتمر سے منع کر کے اس سے عرایا کو استثنا کیا گیا، اور عرایا ثمر معلق ہی میں ہوتا ہے کہ ایک طرف رطب معلق ہو اور دوسری طرف تمر مقطوع۔

(۲) خود حضورﷺ نے بیع الثمر بالتمر ہی کو مزابنہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف کی روایت "عن رافع بن خدیج وسہل بن ابی حثمۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن المزابنۃ بیع الثمر بالتمر الا اصحاب العرایا فاذن لھم"۔ تو حضورﷺ نے یہاں مزابنہ کی تفسیر بیع الثمر بالتمر سے کی ہے اور مزابنہ کہتے ہیں رطب معلق علی الاشجار کو تمر مقطوع کے بدلہ خریدنا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری اس حدیث میں ثمر سے ثمر معلق ہی مراد ہے نہ کہ مقطوع۔

ان کی دوسری دلیل حدیث سعد بن ابی وقاصؓ کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کا مدار زید ابو عیاش پر ہے جو مجہول ہے۔ بغداد کے اس مناظرہ میں جب ابو حنیفہؒ کو اس حدیث کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ "ھذا الحدیث دائر علی زید ابی عیاش، وزید ابو عیاش ممن لایقبل حدیثہ"، وفی روایۃ ان اباحنیفۃ قال فیہ: انہ مجہول۔

نیز امام بخاری، مسلم، ابن جریر طبری، عبدالحق، طحاوی، ابن عبدالبر رحمہم اللہ نے بھی زید ابو عیاش کو مجہول قرار دیا ہے۔

اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جاوے تب بھی یہ ان کی دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ اس حدیث میں جس بیع سے منع کیا گیا وہ نسیئۃ (ادھار) ہے نہ کہ یداً بید۔ ابوداؤد وبیہقی کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے، چنانچہ یحیٰی بن ابی کثیر کے طریق سے مروی ہے:

قال اخبرنا عبد اللہ ان ابا عیاش اخبرہ انہ سمع سعد بن ابی وقاصؓ یقول: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الرطب بالتمر نسیئۃ۔

اب یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے بیع الرطب بالتمر ناجائز ہونے کی علت جبکہ نسیئۃ یعنی ادھار ہونا ہے نہ کہ عدم تساوی، تو حضورﷺ نے حاضرین کو کیوں یہ سوال کیا کہ: اینقص الرطب اذا یبس؟" حالانکہ نسیئۃ بیچنا تو ہر حال میں حرام ہے خواہ رطب سوکھ جانے کے بعد کم ہو یا

نہ ہو؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حضورؐ نے یہ سوال اس لئے نہیں کیا کہ یہی کم ہو جانا حرام ہونے کی علت ہے بلکہ یہ سمجھانے کے لئے سوال کیا کہ "بیع الرطب بالتمر نسیئۃ" میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ رطب تو سوکھ جانے کے بعد کم ہو جائے گا۔ فتامل۔

بیع المزابنۃ والمحاقلۃ

عن سعید بن المسیبؒ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع المزابنۃ والمحاقلۃ، والمزابنۃ ان یباع ثمر النخل بالتمر، والمحاقلۃ ان یباع الزرع بالقمح واستکراء الارض بالقمح۔ وعن زید بن ثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ رخص بعد ذلک فی بیع العریۃ بالرطب او بالتمر ولم یرخص فی غیر ذلک۔

مزابنہ کہتے ہیں کہ بیع الثمار علی رؤس الاشجار بالتمر المجذوذ خرصاً یعنی درخت پہ جو کھجور ہے اس کو کاٹے ہوئے کھجور کے بدلہ اندازہ کے طور پہ فروخت کرنا، اس میں چونکہ درخت پہ جو کھجور ہے اس کو اندازہ کر کے بیچا جاتا ہے اس لئے اس میں کمی و زیادتی کا احتمال ہے، اور اشیاء ربویہ میں احتمالِ تفاضل یہ عینِ تفاضل کے حکم میں ہے لھذا یہ ربا ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ یہ بیع امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے۔ چاہے کم ہو یا زیادہ۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک پانچ وسق کے کم میں جائز ہے جس کو ان کے نزدیک عرایا کہا جاتا ہے اور حدیث میں عرایا کی رخصت دی گئی، مگر ہم کہتے ہیں کہ عرایا بیع ہی نہیں بلکہ وہ عطیہ ہے۔ جس کی تحقیق سامنے آ رہی ہے۔

مزابنہ یہ زبن سے مفاعلہ کا مصدر ہے جس کا معنی ہے دفع شدید، چونکہ اس بیع میں متبایعین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو اس کے حق سے دفع کرتا ہے یا تو جب احد المتبایعین اس بیع کے دھوکہ پہ واقف ہو جائے گا تو وہ بیع کو دفع کرنا یعنی فسخ کرنا چاہے گا اور دوسرا اس کو باقی رکھنا چاہے گا۔ اس لئے اس کو مزابنہ کہا جاتا ہے۔ محاقلہ یہ حقل بمعنی زرع (کھیتی) سے مفاعلہ کا مصدر ہے، اس کی اصطلاحی تعریف میں مختلف

اقوال ہیں۔

(۱) مشہور تعریف یہ ہے کہ خوشہ کے اندر جو گیہوں ہے اس کو کاٹا ہوا گیہوں سے بیچنا۔ تو مزابنہ ہوتا ہے درختوں میں اور محاقلہ ہوتا ہے کھیتوں میں ربو کے اندیشہ ہونے کی وجہ سے یہ حرام ہے۔

(۲) بعض نے اس کی تفسیر مزارعہ بالثلث او الربع سے کی ہے، یعنی زمین کو ماخرج کے ثلث یا ربع وغیرہ کے بدلہ بٹائی پر دینا۔ تو اس صورت میں محاقلہ یہ مخابرہ کے مرادف ہے۔

(۳) بعض نے محاقلہ اور مخابرہ میں یہ فرق بتایا ہے کہ زمین کو ماخرج کے جزء شائع (مثلاً ثلث، ربع وغیرہ) کے بدلہ میں کرایہ دینے کو مخابرہ اور جزء معین (مثلاً پانچ من) کے بدلہ کرایہ دینے کو محاقلہ کہتے ہیں۔ مخابرہ، مزارعہ کی بحث سامنے آرہی ہے۔

(۴) بعض نے محاقلہ کی یہ تفسیر کی ہے کہ کھیتی کو پختہ ہونے سے پہلے فروخت کرنا، تو اس تفسیر کے مطابق یہ بیع الثمار قبل بدو الصلاح کے مرادف ہے۔

بیع العرایا

معنی العرایا لغۃً: عرایا یہ عَرِیَّۃٌ بروزن فعیلۃٌ کی جمع ہے، اور فعیلہ کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں۔ بعض کہتے ہیں کہ عریۃ یہ عاریۃ کے معنی میں ہے۔ عَرِیَ یعرٰی باب سمع سے۔ یقال: عری من ثیابہ اذا تجرد منھا۔ چونکہ عریۃ والا نخل (کھجور کے درخت) کا حکم دوسرے نخل سے الگ ہے اس لئے اس کو عریہ کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ عرا، یعرو باب نصر سے ہے۔ بمعنی پیش آنا، یقال عراہ اذا اتاہ۔ چونکہ عریہ والا نخل کے پاس اس کا مالک یا موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) آتا ہے لہٰذا وہ درخت جس کے پاس آیا جاتا ہے وہ معروّۃ ہوا۔ تو اس صورت میں عریۃ بمعنی معروۃ کے ہوگا۔

اقوال العلماء فی تفسیر العرایا: چونکہ مختلف احادیث میں مزابنہ سے منع کیا گیا۔ اور عرایا کی رخصت دی گئی اس لئے مزابنہ کی حرمت اور عرایا کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن عرایا

کی تفسیر میں سخت اختلاف ہے۔ چنانچہ اس میں پانچ اقوال ہیں:
(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کچھ لوگ فقیر تھے جن کے پاس دینار و درہم نہ تھے لیکن رطب یعنی تازہ خرما کھانے کا شوق رکھتے تھے، ادھر ان کے پاس خشک خرما موجود تھے۔ تو جب رطب کا موسم آیا تو انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی شکایت کی تو حضورؐ نے ان کو خشک خرما دے کر اندازہ کر کے تازہ خرما خریدنے کی اجازت دی۔ چونکہ پانچ وسق میں یہ حاجت پوری ہو جاتی ہے اس لئے اس کو خاص کر کے ذکر کیا۔ واضح رہے کہ یہاں مشتری جو تمر دے گا وہ کیل کر کے دیگا اور بائع خرص (اندازہ) کر کے دیگا، اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مزابنہ سے استثناء ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مزابنہ سے منع فرمایا تو ان لوگوں پر تنگی آگئی اس لئے حضورؐ نے ان پر وسعت کرنے کے لئے عرایا کی اجازت دی۔ چنانچہ سہل بن ابی حثمہ کی روایت ہے، قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع التمر بالتمر الا انه رخص فى العرية ان تباع بخرصها تمرا يأكلها اهلها رطبا۔ ونحوه عن زيد بن ثابتؓ۔
اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں اس کی مقدار بیان کر دی گئی کہ پانچ وسق سے کم ہو۔ الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک بیع مزابنہ ہی بعینہٖ عرایا ہے، اگر پانچ وسق یا اس سے زیادہ میں ہو تو مزابنہ ہے، حرام ہے اور پانچ وسق سے کم ہو تو عرایا ہے اور جائز ہے۔ واضح رہے کہ ایک وسق برابر ساٹھ صاع کے ہے اور ایک صاع برابر ساڑھے تین سیر کے، اس حساب سے ایک وسق برابر پانچ من دس سیر کے ہوتا ہے۔
(۲) امام مالکؒ سے عرایا کی دو تفسیر منقول ہیں۔ ایک تفسیر تو یہ ہے جو موطا مالک میں ہے کہ ایک باغ میں ایک شخص کے کھجور کے بہت درخت ہیں اور دوسرا ایک شخص کا دو تین درخت ہیں اب جب کھجور پکنے کا زمانہ آیا تو اہل عرب کی عادت کے مطابق بہت درخت والا شخص باغ میں مع اہل وعیال مقیم ہو گیا، اور دوسرا شخص بھی اپنے درخت دیکھنے کے لئے آتا جاتا ہے، جس سے صاحب نخل کثیر کو ایذا و تکلیف ہوتی ہے تو وہ اس دوسرے شخص کو کہتا ہے کہ تم تمہارے درخت میں جو تازہ خرما ہے اس کے عوض میں مجھ سے

اندازہ کرکے توڑا ہوا کھجور لے جاؤ اور باغ میں آیا مت کرو۔ تو یہ بیع بیع مزابنہ کی ممانعت سے مستثنی ہے لیکن یہ صرف ان دونوں کے لئے خاص ہے دوسرے کسی کے لئے جائز نہیں اور ان کے نزدیک خمسۃ اوسق کی قید اتفاقی ہے کہ عام طور پر اشجار قلیلہ میں پانچ وسق ہی ہوتے ہیں۔

امام مالکؒ کی دوسری تفسیر یہ ہے جو طحاوی شریف میں منقول ہے کہ ایک شخص کا بہت بڑا باغ ہے تو اس نے ان میں سے دو ایک درخت کسی غریب آدمی کو بطور ہبہ دے دیا اب وہ آدمی اس پھل کے لئے باغ میں آنے جانے لگتا ہے جس سے واہب کو تکلیف ہوتی ہے، اس لئے وہ اس تکلیف سے بچنے کے لئے اس کو اس درخت کے پھل کے عوض میں توڑا ہوا تمر دے دیتا ہے۔

(۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عرایا کی تفسیر امام مالکؒ کی اس دوسری تفسیر کے بعینہ مطابق ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ بیع ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ہبہ تام ہونے کے لئے قبض کی ضرورت نہیں، اس لئے درخت میں جو پھل ہیں موہوب لہ اس کا مالک ہو گیا۔ لھذا اس کے بدلہ میں جو توڑا ہوا تمر دیا جا رہا ہے یہ معاوضہ بیع ہوا۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہبہ تام ہونے کے لئے قبض ضروری ہے لھذا جب تک درخت سے پھل توڑ کر موہوب لہ کے حوالہ نہ کیا گیا وہ مالک نہیں ہوگا بلکہ خود واہب مالک رہ جائیگا۔ اب واہب جو کچھ توڑا ہوا پھل دے رہا ہے یہ استبدال موہوب بموہوب آخر (یعنی ایک ہبہ کو دوسرے ہبہ سے بدلنا) ہے، یہ درحقیقت بیع نہیں۔ لیکن یہ معاملہ صورتاً بیع ہونے کی وجہ سے اس کو "بیع العریہ" کہا گیا ہے اور بیع المزابنہ سے استثناء کیا گیا۔

(۴) امام احمدؒ کے نزدیک عرایا کی تفسیر یہ ہے کہ ایک آدمی کو کسی درخت کے کھجور ہبہ کیا گیا، اب اس موہوب لہ کا ان پھل کو غیر واہب کے ہاتھ بیچ دینا۔ ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں یہ معاملہ جائز ہے۔

(۵) امام ابو عبید قاسم بن سلامؒ کے قول کے مطابق عرایا کی تفسیر یہ ہے کہ باغ کے پھلوں کو فروخت کرتے وقت آدمی اس سے چند درختوں کو بیع سے استثناء کر لیتا ہے تاکہ اس کے اہل و عیال اس سے کھا دے۔ اب حضور ﷺ نے ان فقراء کو اجازت دی جن کے پاس دینار و درہم نہیں

ہیں کہ یہ لوگ اپنے خشک کھجور کے بدلہ میں اندازہ کے طور پر ان درختوں سے تازہ خرما خریدے۔ تو آپ نے فقراء کی رعایت کرتے ہوئے یہ اجازت دی۔

العریۃ بیع ام ھبۃ

الغرض ائمہ ثلثہ اور امام ابو عبید قاسم بن سلام کے نزدیک عرایا یہ بیع ہے جس کو حضورؐ نے بیع مزابنہ کی حرمت سے استثناء کیا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عرایا درحقیقت بیع نہیں بلکہ وہ استبدال موہوب بموہوب آخر ہے۔ البتہ صورتاً بیع ہے۔ لھذا مزابنہ سے عرایا کا استثناء ان کے نزدیک متصل ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک منقطع۔

الترجیح لقول ابی حنیفۃؒ

امام ابو حنیفہؒ کی تفسیر لغتہً، روایۃً، درایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔ باعتبار لغت کے راجح ہونا — تو تمام اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عریہ یہ اسم لھبۃ ثمرۃ النخیل ہے، چنانچہ اہل عرب ہر چیز کے ہبہ کا الگ الگ نام رکھتے ہیں، مثلاً دودھ کے جانور ہبہ کرنے کو یہ لوگ منحہ کہتے ہیں وغیر ذلک۔

باعتبار روایت کے راجح ہونا — تو بہت سی روایات ابو حنیفہؒ کی تفسیر پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ:

(۱) اسی باب میں زید بن ثابتؓ کی روایت ہے کہ" ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ یأخذھا اہل البیت بخرصھا تمرا یا کلونھا رطبا۔ اس روایت میں صراحتہً مذکور ہے کہ اس عریہ یعنی تازہ خرما کے لینے والے اہل بیت (باغ والے) ہیں، جو لوگ خشک خرما دے کر اس کے بدلہ میں تازہ خرما کھانے والے ہیں، اور یہ بات صرف ابو حنیفہ و مالکؒ کی تفسیر پر منطبق ہو سکتی ہے کیونکہ شافعی وغیرہ کی تفسیر میں تازہ خرما کھانے والا اہل بیت نہیں بلکہ فقراء و مساکین ہیں۔ طحاوی شریف میں اس روایت کے الفاظ یوں ہیں: رخص فی العرایا فی النخلۃ والنخلتین توھبان للرجل

فیبیعها بخرصها تمرًا" قال الطحاوی: فهذا زید بن ثابتؓ وهو احد من روی عن النبی ﷺ الرخصة فی العرية، فقد اخبر انها الهبة۔

(۲) بہت سی روایات سے ثابت ہے کہ لوگوں کے باغات میں اندازہ لگا کر اس پر واجب ہونے والا صدقہ کی مقدار تعیین کرنے کے لئے حضورؐ سرکاری عامل بھیجا کرتے تھے تو آپؐ اس عامل کو یہ حکم دیتے تھے کہ وہ اس حساب سے عرایا کو علیحدہ رکھے اور اس پر صدقہ واجب نہ کرے۔ اب عرایا کو علیحدہ رکھنے کا فائدہ صرف اس صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے جبکہ اس کی وہی تفسیر کی جائے جو امام ابو حنیفہ اور مالکؒ نے کی ہے۔ کیونکہ ان کی تفسیر کے مطابق عرایا یہ مساکین کے ہبہ ہے، جس کو خود مالک ہبہ کرتا ہے، لھذا اس سے صدقہ وصول کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ کیونکہ وہ تو اپنے محل (مساکین) میں پہنچ چکا۔ شافعیؒ کے تفسیر کے مطابق اس استثناء کا کوئی فائدہ ہی ظاہر نہیں ہوتا۔

(۳) مکحولؒ سے مرسلاً مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: خففوا فی الصدقات فان فی المال العرية والوصية ونحوه مروی عن عمر بن الخطابؓ تو یہ عریہ کے سبب صدقات میں تخفیف کرنے کا حکم یہ ابو حنیفہ اور مالکؒ کی تفسیر ہی تائید کر رہا ہے، کیونکہ ان کے قول کے مطابق یہ ہبہ ہے جو اپنے محل (مساکین) کو پہنچ چکا ہے لھذا دوبارہ اس سے صدقہ لینے کی کوئی حاجت نہیں۔ بخلاف شافعیؒ کی تفسیر کے، کیونکہ اس صورت میں اس حکم کا کوئی معنی ہی نہیں ہوتا۔

(۴) عرایا یہ اہل مدینہ کی عادات میں سے ہے اور امام مالکؒ اہل مدینہ کے عرف وعادات کے بارے میں زیادہ واقف تھے لھذا عرایا کی تفسیر میں ان کا قول زیادہ معتبر ہوگا، لان صاحب البیت ادری بما فیہ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اب احناف پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب تم امام مالکؒ کی تفسیر کو اختیار کرتے ہو تو تم پر ضروری تھا کہ تم ان کی پوری تفسیر کو اختیار کرو، حالانکہ تم ان سے مخالفت کرتے

ہو، ان کے نزدیک عرایا بیع ہے اور تم اس کو ہبہ قرار دیتے ہو۔ تو اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ:

ہم نفس تفسیر میں ان کے موافق ہیں جس کا تعلق اہل مدینہ کے عرف کے ساتھ ہے لیکن اس معاملہ کی حقیقت کی تعیین میں ہم ان سے اختلاف کرتے ہیں اور حقیقت شناسی کا مدار عرف پر نہیں بلکہ اجتہاد پر ہے۔ چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک ہبہ میں قبض شرط نہیں لہذا موہوب لہ ان رطب کے مالک بن گیا اب ان رطب کے بدلہ میں تمر لینے کا یہ معاملہ ضرور بیع وشراء ہی ہوگا، بخلاف امام ابو حنیفہؒ کے، کیونکہ ان کے نزدیک ہبہ میں قبض شرط ہے، لہذا قبل القبض موہوب لہ ان رطب کے مالک ہی نہیں ہوا کہ وہاں بیع ہو، بلکہ یہ استبدال موہوب بموہوب آخر ہے۔

دوسرا اشکال

احناف پر ایک دوسرا اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ تم عرایا کو بیع نہیں مانتے حالانکہ حدیث میں اس کو "بیع العریۃ" کہا گیا، نیز بیع المزابنہ سے اس کو استثناء کیا گیا، جس سے اس کا بیع ہونا ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس اشکال کے جواب کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا کہ یہ معاملہ صورۃً وظاہراً بیع ہونے کی وجہ سے اس کو بیع العریہ سے تعبیر کیا گیا اور مزابنہ سے استثناء کیا گیا، نیز یہ استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے لعدم دخول العرایا فی المستثنیٰ منہ۔

اب باقی رہ گیا درایت کے اعتبار سے تفسیر احناف کا راجح ہونا ــــ تو یہ اس لئے کہ مزابنہ یہ ربا کی ایک قسم ہے، اور ربا کی حرمت کتاب اللہ اور سنت متواترہ سے ثابت ہے جس کی مخالفت پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے لڑائی کا اعلان ہے، اور باب ربا میں قلیل وکثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا، یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی معاملہ پانچ وسق کے کم میں حلال وجائز ہو اور بعینہ وہی معاملہ پانچ وسق کے زائد میں ربا اور حرام ہو؟ اب اگر بعض روایات سے بظاہر اس قسم معاملہ کا حلال ہونا معلوم ہو تو ضروری ہے اس میں قرآن وسنت کے مطابق تاویل کرنا۔ اور عرایا کے سلسلے میں تو امام ابو حنیفہ ومالکؒ کی تفسیر بالکل واضح ہے جو آسانی کے ساتھ روایات پر منطبق ہوتی ہے، نیز لغات، روایات کثیرہ اور عرف اہل المدینہ

سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ نے جس کو اختیار کیا وہی راجح ہے۔

فائدہ ۸ جن حضرات کے نزدیک عرایا بیع ہے، ان کے نزدیک بیع عرایا صحیح ہونے کے لئے مختلف شرائط ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک پہلی شرط یہ ہے کہ بیع عرایا پانچ وسق سے کم میں ہو، اگر اس سے زیادہ ہو تو صحیح نہیں ہے اور اگر پانچ وسق ہی کی بیع کیا ہو تو اسمیں اختلاف ہے، صحیح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ درخت کے رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ جب وہ خشک ہو کر تمر ہو جائیگا تو اسکی مقدار کیا ہوگی، رطب کے بدلہ اتنی مقدار تمر تول کر دینا ہوگا، نیز قبل التفرق مجلس ہی میں اس کو قبض کرنا پڑے گا، امام شافعیؒ کے قول اصح کے مطابق فقیر اور غنی سب کے لئے بطور عرایا خریدنا جائز ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک بیع عرایا کے صحیح ہونے کے لئے پانچ شرائط ہیں۔ (۱) پانچ وسق سے کم ہو۔ (۲) درخت کے رطب کا تخمینہ لگانا کہ اسمیں کتنی مقدار تمر ہوگی، (۳) تمر کو قبل التفرق قبض کرنا۔ (۴) مشتری کو رطب کھانے کی حاجت وضرورت بھی ہو۔ (۵) مشتری کے پاس تمر کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو جس سے اس رطب کو خریدے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی پانچ شرطیں ہیں۔ (۱) درخت کے پھل کا موہوب ہونا (۲) موہوب لہ کا اپنے واہب ہی کے پاس فروخت کرنا، دوسرے کسی کے پاس بیچنا جائز نہیں (۳) پانچ وسق تک جائز ہے، اس سے زائد ہو تو جائز نہیں۔ (۴) درخت کے رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ اس میں تمر کتنا ہوگا۔ (۵) اس رطب کا بدلہ تمر فی الفور دینا نہ ہو بلکہ جس وقت کھجور توڑے جائیں اس وقت تمر کا دینا۔

کیا عرایا کی رخصت تمر کے ساتھ خاص ہے؟

عن ابن عمرؓ قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزابنة، والمزابنة بيع ثمر النخل بالتمر كيلا وبيع الزبيب بالعنب كيلا وعن كل ثمر بخرصه۔ اس حدیث سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ مزابنہ کی حرمت کھجور کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ ہر قسم پھل میں یہ حرام ہے۔

اب عرایا کی رخصت کیا تمام پھلوں میں عام ہے یا صرف کھجور کے ساتھ مخصوص ہے؟ تو امام احمد بن حنبلؒ ، لیث اور اہل ظاہر کے نزدیک کھجور کے علاوہ اور کسی پھل میں عرایا جائز نہیں ہاں اگر یہ پھل اشیاء ربویہ میں سے نہ ہو تو عرایا جائز ہے۔ کیونکہ زید بن ثابتؓ کی حدیث (جو پہلے گذر چکی) میں ہے " ولم یرخص فی غیر ذٰلک " اور اسی کو بعض شوافع نے اختیار کیا، لیکن قول مشہور کے مطابق امام شافعیؒ کھجور کے ساتھ انگور کو ملحق کرتے ہیں، تو ان کے نزدیک کھجور و انگور میں عرایا جائز ہے باقی میں جائز نہیں۔ امام مالکؒ کھجور کے ساتھ ہر ایسے پھل کو شامل کرتے ہیں جس کو ادخار کرنا ممکن ہو، لھذا انکے نزدیک ان میں عرایا جائز ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک چونکہ عرایا نہ بیع ہے اور نہ مزابنہ لھذا ہر قسم کے پھلوں میں اس کا جائز ہونا ہی ظاہر ہے ۔۔ واللہ اعلم۔

۱۴ باب من باع نخلا علیها تمر

عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من باع نخلا قد ابرت فثمرتها للبائع الا ان یشترط المبتاع ۔ حضورؐ فرماتے ہیں کہ جو شخص کھجور کے ایسے درخت کو فروخت کرے جس کی تابیر کی گئی تو اس کا پھل بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگائے۔ تابیر کہتے ہیں درخت خرما میں قلم چڑھانا اور اس کو گابھا دینا یعنی نر درخت کے شگوفہ سے کچھ لے کر مادہ درخت کے شگوفہ کے اندر اس وقت رکھ دینا جب کہ وہ پھٹ جائے، تاکہ وہ اللہ کے حکم سے اچھا پھل دیوے۔

قولہ قد ابرت یہ مجہول کا صیغہ ہے تابیر و اُبار سے، یہ ثلاثی مجرد میں باب نصر سے اور مزید میں تفعیل سے آتا ہے اور دونوں کا معنی ایک ہے۔

اس حدیث کی بناء پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر نخل مؤبرہ کو فروخت کیا گیا ہو تو اس کا پھل بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگائے۔ اب اگر قبل التابیر درخت کھجور کو بیچا جاوے تو اس کے پھل کے بارے میں یہ اختلاف بیان کیا جاتا ہے کہ ۔۔ شوافع کے نزدیک اس صورت میں پھل مشتری کا ہوگا مگر یہ کہ بائع اس کی شرط لگائے۔ کما یدل علیہ حدیث ابن عمر المذکور بطریق المفہوم المخالف، چنانچہ بعد التابیر بیچنے کی صورت میں پھل جبکہ بائع کا

ہے تو اس سے بطریق مفہوم مخالف یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبل التابیر بیچنے کی صورت میں پھل مشتری کا ہوگا۔ لیکن احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی پھل بائع کا ہوگا۔ احناف مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک قبل التابیر اور بعد التابیر دونوں کا حکم یکساں ہے۔ کما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اشتری ارضا فیہا نخل فالثمرۃ للبائع الا ان یشترط المبتاع یہاں مؤبر وغیر مؤبر کا کوئی فرق نہیں بتایا بلکہ بہر صورت پھل بائع کا قرار دیا۔ نیز اس ثمرہ کا اتصال درخت کیساتھ اگرچہ خلقۃً ہے لیکن یہ اتصال قطع کے لئے ہے بقاء کے لئے نہیں تو یہ ثمرہ کھیت کے مانند ہوگیا، جیسا کہ کھیت والا زمین فروخت کرنے کی صورت میں کھیت بائع کا ہوتا ہے الا بالشرط، ایسا ہی پھل بھی بائع کا ہوگا الا بالشرط۔

الجواب

انہوں نے جو مفہوم مخالف سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ احناف کے یہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ حضرت انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تابیر سے ظہور ثمرہ کی طرف کنایہ ہے اور مراد یہ ہے کہ قبل الظہور بیع ہو تو یہ پھل مشتری کا ہوگا اور بعد الظہور بیع ہو تو پھل بائع کا ہوگا، خواہ یہ ظہور خود بخود ہو یا تابیر کرنے کی وجہ سے ہو۔ اور یہی معنی علامہ طیبی، دہلوی اور ظفر احمد عثمانیؒ نے بیان کیا ہے۔

درحقیقت یہاں احناف وشوافع کے آپس میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، کیونکہ شوافع کے نزدیک بھی اگر پھل ظاہر ہوجائے خواہ خود بخود ظاہر ہو یا بذریعہ تابیر بہر صورت یہ بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگائے۔ قد صرح بذلک النووی والحافظ ابن حجر العسقلانی والامام البغوی۔ لہذا یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے۔

بَيْعُ عَبْدٍ لَهُ مَالٌ

حدیث ابن عمرؓ کی دوسری روایت میں ہے "من ابتاع عبدا فمالہ للذی باعہ الا ان یشترط المبتاع۔ یعنی جس نے کوئی غلام خریدا تو اس غلام کا مال بائع کا ہے مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگائے۔ یہاں دو مسئلے ہیں۔

(۱) یہاں عبد کی طرف مال کی جو اضافت کی گئی، امام مالکؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک اور شافعیؒ کے قول قدیم کے مطابق یہ اضافت باعتبار ملکیت کے ہے، یعنی عبد بھی کسی چیز کا مالک بن سکتا ہے جبکہ مولیٰ اس کو مالک بنادے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا کیونکہ وہ خود مولیٰ کے مملوک ہے لہٰذا اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی مولیٰ کا مملوک ہوگا۔ اور حدیث مذکور کی یہ اضافت باعتبار اختصاص وانتفاع کے ہے، کما یقال جل الدابۃ وسرج الفرس۔

(۲) اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے عند البیع یہ مال بائع (مولیٰ) کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگائے۔ لیکن مشتری کے شرط لگانے کی تفصیل میں اختلاف ہے، تو امام مالکؒ کے نزدیک یہ شرط لگانا مطلقاً جائز ہے۔ خواہ غلام کا یہ مال جنس ثمن میں سے ہو یا نہ ہو، ثمن سے زائد ہو یا کم، لاطلاق حدیث الباب۔

لیکن امام ابوحنیفہ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط لگانا جائز ہوگا جب تک کہ ربوٰ لازم نہ آوے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غلام کے پاس اگر درہم ہو تو اس غلام اور اس کے پاس موجود دراہم کو دراہم کے بدلہ بیچنا جائز نہیں البتہ دنانیر کے بدلہ جائز ہے، اور اگر اس کے پاس دینار ہو تو اس غلام کو دینار سمیت سونے کے بدلہ میں بیچنا جائز نہیں۔ اور ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ مال اگر جنس ثمن کا غیر ہو تو شرط لگانا مطلقاً جائز ہے، اور اگر وہ مال جنس ثمن میں سے ہو مثلاً غلام کے پاس درہم ہے اور اس کو بیع کیا جارہا ہے درہم کے بدلہ تو اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ وہ مال ثمن سے کم ہو، تاکہ ثمن کا یہ مقدار اس مال کے مساوی ہو اور باقی ثمن غلام کے بدلہ ہو۔ اب اگر غلام کے پاس موجود مال اور ثمن برابر ہو یا مال ثمن سے زائد ہو تو ربوٰ کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ مثلاً اگر غلام کے پاس پانچ سو درہم ہو اور اس کو بیچا جاوے چھ سو درہم کے بدلہ میں تو بیع صحیح ہوگی۔ ثمن کے پانچ سو اس پانچ سو کے بدلہ ہوگا اور باقی ایک سو درہم غلام کے بدلہ۔ لیکن اگر اس غلام کو مع پانچ سو درہم کے پانچ سو درہم یا تو اس سے کم میں بیچا جاوے تو بیع فاسد ہوگی، کیونکہ اس صورت میں مساوات نہیں ہوتی اور ربوٰ ہو جاتا ہے۔ لیکن امام مالکؒ ان تمام صورتوں کو جائز قرار دیتے ہیں، لاطلاق حدیث الباب۔

۱۵ باب النهي عن المحاقلة والمزابنة وعن المخابرة وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها وعن بيع المعاومة وهو بيع السنين

(۱) محاقلہ مزابنہ اور بیع الثمرۃ قبل بدو صلاحہا کی بحث تو پہلے گذر چکی ۔ اور مخابرہ یہ بعینہٖ مزارعہ ہے یعنی زمین کو اس کے پیداوار کے بعض حصہ (مثلاً ثلث، نصف وغیرہ) کے بدلے میں کرایہ پر دینا۔ بعض نے مزارعہ اور مخابرہ کے درمیان یہ فرق بتایا ہے کہ اگر بیج رب الارض کی طرف سے ہو تو مزارعہ ہے اور عامل کی طرف سے ہو تو مخابرہ، لیکن امام نووی ؒ نے اس قول کو رد فرمایا اور دونوں کے برابر ہونے کو صحیح قرار دیا۔

(۲) مخابرہ یہ خُبَر سے مشتق ہے جس کا معنی کھیتی کے لئے زمین جوتنا، بعض کہتے ہیں کہ خَبَار بمعنی نرم زمین سے مشتق ہے، بعض کہتے ہیں کہ خُبرۃ بمعنی نصیب (حصہ) سے مشتق ہے، علامہ ابن الاعرابی فرماتے ہیں کہ یہ خیبر سے ماخوذ ہے، چونکہ یہ معاملہ سب سے پہلے خیبر میں ہوا تھا، فتح خیبر کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین یہود کو کھیتی کرنے کے لئے دیا اس شرط پر کہ پیداوار کا نصف یہ لوگ بیت المال کو ادا کرے، اس لئے اس قسم کے معاملہ کو مخابرہ کہتے ہیں۔

مخابرہ و مزارعہ کی بحث آئندہ باب میں آرہی ہے۔

(۳) معاومہ یہ عام (سال) سے مفاعلہ کا مصدر ہے جیساکہ سنۃ سے مسانہۃ اور شہر سے مشاہرہ۔ بیع معاومہ کہتے ہیں درخت کے پھل ایک سال یا اس سے زیادہ مدت کے لئے بیچنا کہ اس مدت معینہ میں یہ اشجار مخصوصہ جتنا پھل دیگا اس کی بیع۔ اسی کا دوسرا نام بیع السنین ہے۔ یہ بیع بالاتفاق حرام ہے کیونکہ یہ غرر اور دھوکہ ہے نیز یہ ایسی چیز کی بیع ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ابتک پیدا ہی نہیں کیا۔

الاستثناء فی البیع

(۴) فی روایۃ عن جابر بن عبد اللہ رضی قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة ...... وعن الثنيا۔ ترمذی شریف کی روایت میں ہے

وعن الثنيا الا ان تعلم ۔ ثنیا بروزن دنیا بمعنی استثناء کے ہے۔ اور یہاں مراد مبیع سے حصہ مجہولہ کا استثناء کرنا " مثلاً یہ کہنا کہ بعتک ہذہ الصبرۃ الا بعضہا ، او ہذہ الثیاب الا بعضہا تو اس سے بیع بالاتفاق باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر استثناء معلوم ہو اور مبیع بھی معلوم ہو مثلاً یہ کہنا کہ بعتک ہذہ الثیاب الا ہذا المعین تو بیع صحیح ہو گی۔ لقولہ " الا ان تعلم "

اب اگر استثناء معلوم ہو لیکن اس سے جہالتِ مبیع لازم آتی ہے تو اس صورت میں اختلاف ہے ، مثلاً ایسا کہنا کہ بعتک ہذہ الصبرۃ من الطعام الا صاعاً واحداً " ایک صاع اگرچہ معین ہے لیکن اس ایک صاع کے بعد مبیع میں کتنی مقدار باقی رہتی ہے یہ تو مجہول ہے ۔ تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ ، شافعی بلکہ جمہور کے نزدیک بیع فاسد ہو جائے گی لکون الباقی بعد الاستثناء مجہولاً ۔ ہاں اگر جزء شائع (کالنصف و الثلث) کا استثناء کرے مثلاً یوں کہے کہ بعتک ہذہ الصبرۃ الا نصفہا " تو بیع صحیح ہو گی کیونکہ استثناء کے بعد باقی معلوم و معین ہے اور وہ نصف ہے۔ لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں بھی بیع جائز ہو گی جبکہ مستثنیٰ ثلثِ مبیع سے زائد نہ ہو۔ جمہور کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " الا ان تعلم " ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع میں استثناء کرنے سے جو منع کیا گیا اس کی علت جہالتِ مبیع ہے ، لھذا جہاں جہالت لازم آئے گی بیع فاسد ہو گی۔

۱۶ باب کراء الارض

جاننا چاہئے کہ اگر زمین ایک کی ہو اور عمل دوسرے کا تو اس صورت میں کھیتی کرنے میں صاحبِ ارض اور عامل کے باہم اشتراک کی تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت " اجارہ " پہلی صورت یہ ہے کہ زمین ایک کی ہو اور عمل دوسرے کا اور یہ عقد ما خرج من الارض کے غیر پر ہو، مثلاً صاحبِ ارض اپنی زمین کو سونا ، چاندی ، روپیہ ، کپڑا وغیرہ پر اجارہ دلوے تو اس صورت کے جواز پر ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا اتفاق ہے ۔ البتہ طاؤس ، حسن بصری ، ابن حزم ، عطاء

عکرمہ، مجاہد، مسروق، شعبی، ابن سیرین اور قاسم بن محمدؒ کے نزدیک یہ صورت ناجائز ہے، یہ حضرات حدیث باب "نہٰی عن کراء الارض" سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن جمہور فقہاء اس حدیث کو مزارعہ کی ایک مخصوص صورت (وہی الصورۃ الثانیۃ) پہ محمول کرتے ہیں۔ اجارہ کی مذکورہ صورت کے جواز پر جمہور کی دلیل یوں ہے:

(۱) عن حنظلة بن قيس انه سأل رافع بن خديجؓ عن كراء الارض، فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الارض، قال فقلت ابالذهب والورق؟ فقال اما بالذهب والورق فلا بأس به۔

(۲) عن سعد بن ابی وقاصؓ قال كنا نكرى الارض بما على السواقى من الزرع وماسعد بالماء منها فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وامرنا ان نكريها بذهب او فضة۔

(۳) عن عبد الله بن السائب قال دخلنا على عبد الله بن معقل فسألناه عن المزارعة فقال زعم ثابتؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة وامر بالمواجرة وقال لا بأس بها۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین ایک کی ہو اور عمل دوسرے کا اور عقد میں ما خرج من الارض میں سے وزن مسمیٰ یا کیل مسمیٰ کی شرط ہو، مثلاً صاحب ارض یوں کہے کہ میں نے تجھ کو یہ زمین کھیتی کرنے کے لئے دی اس شرط پر کہ تو مجھ کو اس کے پیداوار میں سے دس من ادا کرے، یا تو زمین کے کسی معین حصہ کی شرط لگادے کہ اس معین حصہ کے پیداوار میرے لیے اور باقی تیرا۔ یہ صورت بالاتفاق باطل ہے غرر اور دھوکہ کی وجہ سے، کیونکہ احتمال ہے کہ زمین سے کچھ بھی پیدا نہ ہو، نیز اگر پیدا ہو تو اس مقدار معین سے کم ہونے کا بھی احتمال ہے، اسی طرح حصہ معینہ کی شرط کی صورت میں احتمال ہے کہ اس حصہ سے یا ماباقی سے کچھ بھی پیدا نہ ہو۔

تیسری صورت: المزارعة بشطر من الخارج تیسری صورت یہ ہے کہ ما خرج من الارض کے جزء شائع (نصف،

ربع، ثلث وغیرہ) پر مزارعہ ہو، مثلاً یوں کہے میں نے تجھ کو یہ زمین کھیتی کرنے کے لئے اس شرط پر دی کہ اس کے پیداوار کا نصف مثلاً نصف یا ربع یا ثلث میرا ہے اور باقی تیرا۔ اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

(۱) امام احمد، ابویوسف اور محمد کے نزدیک یہ صورت مطلقاً جائز ہے۔ وہو مختار بعض الشافعیہ۔

(۲) امام ابوحنیفہ اور زفر کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے۔

(۳) امام شافعی کے نزدیک یہ صورت چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

٭ یہ مزارعہ مساقات کے ضمن میں ہو، (مساقات کہا جاتا ہے کہ اپنے باغات کے درخت کو پانی وغیرہ دے کر اصلاح کرنے کے لئے دوسرے آدمی کو دینا تاکہ اس کو بھی حصہ معین ثلث یا ربع وغیرہ ملے، جس کی بحث سامنے آرہی ہے)

٭ مساقات اور مزارعہ دونوں کے عامل ایک ہی آدمی ہو۔

٭ مساقات اور مزارعہ کے درمیان فصل نہ ہو، بلکہ دونوں کا عقد ایک ساتھ ہو۔

٭ عقد میں مزارعہ کو مساقات پر مقدم نہ کرے۔

٭ درخت کی اصلاح اور زمین کی کھیتی الگ الگ طور پر کرنا متعسر اور دشوار ہو۔

٭ مزارعہ میں بذر (بیج) مالک کے ذمہ ہو نہ کہ عامل پر۔

بعض شوافع نے یہاں ایک اور شرط کا اضافہ کیا کہ مزارعہ کی زمین مساقات کی زمین سے کم ہو۔ لیکن یہ شرط نہ ہونا ہی ان کے یہاں اصح ہے۔

(۴) امام مالک کے نزدیک مزارعہ مساقات کے ضمن میں ہو تو جائز ہے بشرطیکہ مزارعہ کی زمین ارض مساقات کے ثلث سے زائد نہ ہو۔

الغرض مزارعہ کی یہ صورت امام احمد اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور امام ابوحنیفہ، شافعی و مالک کے نزدیک ناجائز، البتہ امام شافعی و مالک مساقات کے ضمن میں اس کی اجازت دیتے ہیں۔ (علی شروط وتفاصیل) بخلاف امام ابوحنیفہ کے کیونکہ ان کے نزدیک نفس مساقات ہی ناجائز ہے۔

دلائل

مجوزین استدلال کرتے ہیں۔ (۱) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عامل اہل خیبر بشطر مایخرج منہا من ثمر او زرع۔ (۲) عن ابی ہریرۃ قال قالت الانصار للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اقسم بیننا وبین اخواننا النخیل قال لا، فقالوا تکفونا المؤنۃ ونشرککم فی الثمرۃ فقالوا سمعنا واطعنا۔ (رواہ البخاری)

مانعین حضرات کی دلیل (۱) حضرت جابرؓ کی حدیث قال انہ علیہ السلام نہی عن المخابرۃ وھی المزارعۃ۔

(۲) عن ابن عمرؓ قال کنا نخابر ولا نری بہ بأسا حتی زعم رافع بن خدیجؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہ فترکناہ۔

- وغیر ذلک -

دوسری بات یہ ہے کہ اجارہ کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ عمل سے پہلے اجرت دینے پر قادر ہو اور اجرت متعین ہو، اور یہاں دونوں مفقود ہیں کیونکہ یہاں اجرت اس کے عمل سے نکل رہی ہے پھر غلہ وثمر نکلے گا یا نہیں، اگر نکلے تو کتنا کچھ معلوم نہیں۔

اب واقعہ خیبر کے متعلق امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ معاملہ فی ضمن المساقات تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہاں مزارعہ کی زمین ارض مساقات سے کم تھی، اور یہ صورت تو ان کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہود خیبر کے ساتھ حضورؐ کا یہ معاملہ مزارعہ نہیں تھا بلکہ یہ خراج مقاسمہ تھا۔ کیونکہ خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج وظیفہ، کہ ان پر ہر سال کے لئے ایک معین مقدار مقرر کر دیا جائے (مثلاً اتنے روپیئے یا اس مقدار اسلحہ وغیرہ)۔ (۲) خراج مقاسمہ، کہ یہ لوگ زمین میں کھیتی کرے اور اس کے پیداوار کا ایک حصہ ان کو اپنی محنت کی اجرت کے طور پر ملے اور باقی بیت المال کو بطور ٹیکس ادا کرے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کی یہ تاویل واقعہ خیبر میں چل نہیں سکتی۔ کیونکہ خراج وہاں ہوتا ہے جہاں زمین کے مالک کفار ہو اور یہاں تو خیبر کی زمین مسلمانوں کی ملکیت میں تھی جیسی

خراج نہیں ہو سکتا۔ اور
اور فتح کے بعد اراضی خیبر کے مالک مسلمان تھے اس بات پر بہت سی روایات دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً ماسیأتی عند مسلمؒ فی کتاب المساقات عن ابن عمرؓ وفیہ: "وکانت الارض حین ظھر علیھا للہ ولرسولہ وللمسلمین فاراد اخراج الیھود منھا، فسألت الیھود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقرھم بھا علی ان یکفوا عملھا ولھم نصف الثمر فقال لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقرکم بھا علی ذلک ما شئناہ، فقروا بھا حتی اجلاھم عمر الی تیماء واریحاء۔

بعض حنفیہ نے احادیث خیبر کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ واقعہ فعلی ہے اور "نھی عن المزارعۃ" کی احادیث قولی ہیں اور فعل پر قول کی ترجیح ہوتی ہے۔ لیکن یہ جواب ٹھیک نہیں کیونکہ وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی تھا وھو قولہؐ: نقرکم بھا علی ذلک ما شئنا وفی روایۃ "ولھم الشطر"۔ لھذا یہ صرف فعل رسول نہیں ہے، نیز یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضورؐ کسی چیز سے منع کرنے کے بعد خود اس کے خلاف عمل کرے اور ساری زندگی اس پر برقرار رہے۔

بعض نے یہ جواب دیا کہ احادیث خیبر مبیح ہیں اور احادیث النھی محرم ، اور مبیح پر محرم کی ترجیح ہوتی ہے۔ لیکن یہ جواب بھی ٹھیک نہیں، کیونکہ یہ قاعدہ وہاں جاری ہوتا ہے جہاں تاریخ معلوم نہ ہو۔ ورنہ متاخر روایت کی ترجیح ہوتی ہے۔ اور واقعہ خیبر کا متاخر ہونا یقینی ہے، کیونکہ یہ واقعہ حضورؐ کی وفات تک باقی رہا، پھر خلفاء کا عمل بھی اس پر تھا۔

مشائخ احناف کا فتویٰ

ان مذکورہ وجوہ کی بنا پر نیز تعامل امت اور لوگوں کی حاجت کی طرف خیال کرتے ہوئے اس مسئلہ میں مشائخ احناف نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا۔ اور انہوں نے احادیث نہی کو مزارعہ کی مخصوص صورت (وھی الصورۃ الثانیۃ) پر محمول کیا، نیز یہ بھی

احتمال ہے کہ یہ نہی نہی تنزیہی او شفقت پہ محمول ہو۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی تحقیق

امام ابوحنیفہؒ مزارعہ کی اس صورت (اعنی ماکان لبشطر من الخارج) کو ایک طرف ناجائز کہتے ہیں پھر آپ دوسری طرف اس کی تفریعات، جزئیات اور مسائل بھی بیان فرماتے ہیں، اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مزارعہ کی یہ صورت آپ کے نزدیک ناجائز ہے تو اس کے مسائل بیان کرنے کی کیا وجہ ہے؟ علامہ شامی نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام صاحب کو یہ احساس تھا کہ لوگ میرے قول پر عمل نہیں کریں گے، اس لئے انہوں نے مسائل بیان فرمایا کہ اگر لوگ مزارعہ کریں تو اس کے احکام کیا ہوں گے؟ لیکن علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ جواب میرا دل قبول نہیں کرتا۔ اس لئے میں ایک زمانہ تک اس بارے میں متفکر تھا، یہاں تک کہ میں نے "حاوی قدسی" (جو فقہ حنفی کی ایک معتبر کتاب ہے) میں دیکھا: "کرھہا ابوحنیفۃ ولم ینہ عنہا اشد النھی" کہ امام ابوحنیفہؒ اس سے تاکید کے ساتھ منع نہیں کرتے تھے بلکہ صرف مکروہ سمجھتے تھے۔ جس سے میرا دل مطمئن ہوا، چنانچہ فرماتے ہیں: وحینئذ نشطت من العقال وثلج الصدر، وظهر وجه التفریعات مع القول بالبطلان فانه قد نبهناك فيما ان الشئ قد يكون باطلا ولا يكون معصية، فلا بد ان يكون له احكام على تقدير فرض وقوعه۔ (فیض الباری تحت هذا الباب)

نیز علامہ شامی بھی فرماتے ہیں کہ قضی ابوحنیفۃ بفسادها بلا حد ولم ینہ عنہا اشد النھی کما فی الحقائق ویدل علیہ انہ فرع علیہا مسائل کثیرۃ۔

الغرض! امام ابوحنیفہؒ اس سے تاکید کے ساتھ منع نہیں فرماتے تھے بلکہ صرف مکروہ سمجھتے تھے۔ لہذا اب اسمیں زیادہ اختلاف نہیں رہا۔

۱۷ کتاب المساقاة والمزارعة

(۱) بحث اول

عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عامل اھل خیبر بشطر ما یخرج منھا من ثمر او زرع۔

مساقاة یہ سقی (بمعنی پلانا) سے مفاعلہ کا مصدر ہے، اصطلاح میں مساقاة کہا جاتا ہے اپنے باغات کے درختوں کو پانی وغیرہ دے کر اصلاح کرنے کے لئے دوسرے آدمی کو دینا تاکہ اس کو بھی حصہ معین ثلث یا ربع وغیرہ ملے۔ الغرض مزارعہ کھیت میں ہوتا ہے اور مساقات درختوں میں۔ مساقات کا حکم مزارعہ کے مانند ہے۔ یعنی ائمہ ثلثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے، ان کی دلیل واقعہ خیبر ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ اور زفرؒ اس سے منع کرتے ہیں، یہ حضرات واقعہ خیبر کی تاویل کرتے ہیں جس کی تفصیل مشائخ احناف کا فتویٰ اور قول ابوحنیفہ کی تحقیق ابھی گذری ہے۔

البتہ مجوزین حضرات کے آپس میں کچھ اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق مساقات صرف کھجور اور انگور کے درخت میں جائز ہے اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک یہ صرف کھجور کے ساتھ خاص ہے۔ امام شافعیؒ کے قول قدیم اور امام مالک، احمد، ابویوسف بلکہ جمہور کے نزدیک مساقات تمام درختوں میں جائز ہے، کسی درخت کے ساتھ خاص نہیں۔ اکثر شوافع نے شافعیؒ کے قول قدیم کو ترجیح دی ہے۔

(۲) بحث دوم

فی روایة عن ابن عمر..... فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقرکم فیھا علی ذلک ما شئنا۔ یعنی حضورؐ نے فتح خیبر کے بعد جب یہود خیبر کو جلاوطن کرنے کا ارادہ فرمایا تو یہود نے حضورؐ سے یہ سوال کیا کہ آپؐ ان کو یہاں رہنے کی اجازت دیں اس بنا پر کہ یہ لوگ خیبر کی زمین میں عمل کریں گے اور پیداوار (پھل اور کھیت) کا نصف ان کو ملے گا تو حضورؐ نے فرمایا: "اقرکم فیھا علی ذٰلک ماشئنا" میں تمہیں اس شرط پر وہاں برقرار رکھونگا

جتنے دن ہم چاہیں" دوسری روایت میں ہے " اقرکم با اقرکم اللہ" میں تمہیں برقرار رکھوں گا جتنے دن تک اللہ تعالیٰ تمہیں برقرار رکھے۔ چونکہ یہود کو جزیرۃ العرب سے نکالنے کا پختہ ارادہ تھا اس لئے آپ نے ایسا جواب دیا۔

اب یہاں غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ یہاں حضورؐ نے اس معاملہ کی کوئی مدت مقرر نہیں فرمائی، اس بنا پر اہل ظاہر کا کہنا ہے کہ مساقات صحیح ہونے کے لئے مدت معین ہونے کی ضرورت نہیں، یہی امام احمد کا ظاہر مذہب ہے۔ لیکن جمہور (ومنهم الحنفية) کے نزدیک مدت معین ہونا ضروری ہے ورنہ مساقات جائز نہ ہوگا۔ جمہور نے اس حدیث کی مختلف توجیہ کی ہے۔

(۱) امام نووی فرماتے ہیں کہ یہ ابتداء اسلام میں جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا۔ لیکن یہ تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ نسخ کی کوئی دلیل موجود نہیں،

(۲) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حضورؐ کی خصوصیات میں سے ہے، چونکہ حضورؐ پہ وحی نازل ہوتی تھی لہٰذا اللہ کے منشا پر حوالہ کرتے ہوئے "عقد الی اجل مجہول" حضورؐ کے لئے جائز ہے۔ دوسروں کے لئے نہیں۔ لیکن یہ تاویل بھی اطمینان بخش نہیں ہے۔

(۳) صحیح جواب یہ ہے جس کو امام نوویؒ نے آخر میں ذکر فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معاملہ خیبر میں مدت مجہول نہیں تھی بلکہ حضورؐ نے ایک مدت مقرر فرمائی تھی، اور "اقرکم فیہا علی ذلک ماشئنا" کا مطلب یہ تھا کہ اس مدت ختم ہونے کے بعد ہمیں اختیار ہوگا کہ ہم دوبارہ دوسری مدت کے لئے عقد کی تجدید کریں یا تم کو یہاں سے نکال دیں۔ تو ہر سال تجدید عقد ہوتی تھی یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے ان کو یہاں سے نکال دیا۔

القول المفتیٰ به عند الاحناف

علماء احناف کے نزدیک مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ مزارعہ اور مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ پھل پکنے کے موسم عادۃً مقرر و معین ہے۔ موسم کے ایک پھل اور کھیت کی ایک پیداوار پہ یہ عقد ہوگا، پھر جانبین میں سے کسی نے فسخ نہیں کیا اور عامل نے اپنا کام شروع کر دیا تو سکوت کی بنا پر دوسرے موسم کے لئے عقد منعقد

ہوجائے گا۔ جیساکہ اجارہ میں بھی یہی مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی کمرہ اجارہ پر لیا کہ "کل شہر بکذا"، ہر مہینہ اتنے (درہم مثلاً) کے بدلہ، تو اس صورت میں صرف ایک مہینہ میں عقد صحیح ہوگا، یہ مہینہ ختم ہوتے ہی ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، لیکن اگر کسی نے فسخ نہیں کیا اور دوسرے مہینہ کی ابتداء میں اجارہ لینے والا شخص اس مکان میں ٹھہر گیا تو اس مہینہ کے لئے عقد منعقد ہوگیا، وہکذا فی کل شہر۔ چنانچہ مزارعہ کی شرائط کے بیان میں فتاویٰ شامی میں ہے (ص ۲۷۵ پاکستانی) ای مدة متعارفة فتفسد بما لایتمکن فیها منها و ما لایعیش الیها احدهما غالباً وقیل فی بلادنا تصح بلا مدة ویقع علی اول زرع واحد وعلیه الفتوی — وعن محمد جوازها بلا بیان المدة وتقع علی اول زرع یخرج واحد وبه اخذ الفقیه وعلیه الفتوی۔ وفی باب المساقاة: بیان المدة لیس بشرط استحسانا للعلم بوقته عادةً لان الثمرة لادراکها وقت معلوم قلما یتفاوت الغرض چونکہ پھل اور کھیت کے موسم اور وقت عادةً معلوم ومعین ہوا کرتا ہے اس لئے تعیین مدت کے بغیر بھی مساقات اور مزارعہ جائز ہے۔ علی الکیفیة التی ذکرنا۔

۱۸ باب فضل الغرس والزرع

عن جابرؓ قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ما من مسلم یغرس غرسا الا کان ما اکل منه صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما اکلت الطیر فهو له صدقة ولا یرزؤه احد الا کان له صدقة۔

(۱) قوله "ما اکل منه صدقة" یعنی اگر کوئی مسلمان درخت لگائے تو اس درخت سے جو پھل) کھایا جائے گا اس سے اس کو صدقہ کا ثواب ملے گا۔ اس حدیث سے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے یہ مسئلہ استنباط کیا کہ آدمی اگر کسی نیک کام کا سبب بنے جس سے دوسرے کا نفع ہو تو اس کو اس پر ثواب ملے گا اگرچہ اس کی نیت ثواب کی نہ ہو۔ ہاں حضورؐ کا قول "انما الاعمال بالنیات"، تو یہاں

اعمال اختیاری مراد ہیں کہ اختیاری اعمال میں ثواب کے لئے نیت ضروری ہے اور نیک کام کے سبب بننے کے لئے اس کا اختیاری ہونا ضروری نہیں۔ الغرض آدمی اگر مخلوقات کے نفع کی نیت سے درخت لگائے تو اس کو اس درخت لگانے پر فوراً ثواب ملے گا، پھر جب بھی کوئی مخلوق اس سے نفع حاصل کرے اس کو ثواب ملتا رہے گا اور اگر نفع مخلوقات کی نیت نہ ہو تو درخت لگانے پر بالفور تو ثواب نہیں ملے گا البتہ جب بھی کوئی مخلوق اس سے نفع حاصل کرے گا غارس کو ثواب ملے گا۔ کیونکہ وہ اس نفع کا سبب بنا ہے علامہ عینی نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ درخت لگانے پر غارس کو ثواب ملے گا۔ اگرچہ اس کی نیت ثواب کی نہ ہو۔

حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ اس کا اجر اور ثواب جاری رہے گا جب تک لوگ اس سے فائدہ حاصل کرتے رہیں گے اگرچہ غارس یا مزارع مرجائے۔ نیز اگرچہ اس کی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ اس درخت اور اس کھیتی سے دوسرا درخت اور دوسری کھیتیاں پیدا ہوتی رہیں (الی یوم القیامۃ) تب بھی اس کو برابر ثواب ملتا رہے گا۔

(۲) قولہ: ولا یرزؤہ احد الا کان لہ صدقۃ ـــ لا یرزؤہ یہ رُزْءٌ بمعنی نقص سے مشتق ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر پھل کا نقصان ہو تو غارس کو ثواب ملے گا۔ یہاں نقصان سے شاید چوری کے علاوہ اور کسی طریقہ سے نقصان پہنچنا مراد ہے۔ کیونکہ چوری کا ذکر تو پہلے ہو چکا، یا یہ تعمیم بعد التخصیص ہے۔ الغرض جس صورت سے بھی پھل کا نقصان ہو غارس کو ثواب ملے گا۔

(۳) یہاں ما من مسلم یغرس الخ کا لفظ آیا ہے، جس میں مسلم نکرہ تحت النفی واقع ہے جو عمومیت کا فائدہ دے رہا ہے نیز مِن استغراقیہ کو بھی لایا گیا، ادھر دوسری روایات میں "فیاکل منہ انسان ولا دابۃ ولا شیٔ" بھی علی وجہ العموم آیا ہے جس سے یہی سمجھانا مقصود ہے کہ جو بھی مسلمان خواہ غلام ہو یا آزاد، مطیع ہو یا عاصی کوئی مباح عمل کرے جس سے غیر کو نفع پہونچے خواہ وہ انسان ہو یا حیوان، اس کو اجر و ثواب ملیگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت میں "ما من مسلم" کا لفظ ہے جس سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ اجر و ثواب مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے، کسی کافر کو یہ ثواب نہیں ملے گا، لیکن مسند احمد میں ابو ایوب انصاری کی روایت میں "مامن رجل" کا لفظ آیا ہے اور کسی روایت میں "مامن عبد" کا لفظ آیا ہے۔ جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثواب کافر کو بھی ملے گا۔ تو علامہ عینیؒ نے وہاں مطلق کو مقید پر محمول فرمایا، مطلب یہ ہے کہ یہاں رجل اور عبد سے مسلمان ہی مراد ہے۔ کیونکہ ام مبشر کی روایت (جو اسی باب میں ہے) میں ہے کہ حضورؐ ان کے باغ میں تشریف لے گئے تو آپ نے کھجور کے ایک درخت کے بارے میں پوچھا: من غرس ہذا النخل ؟ اسلم ام کافر؟ اس کو کس نے لگایا ہے، مسلمان یا کافر نے ؟ تو انہوں نے کہا مسلمان نے، تو آپؐ نے فرمایا: لا یغرس مسلم غرسا الخ۔ حضورؐ کے اس سوال کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ اس ثواب کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے۔ لیکن کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ مطلق اپنے اطلاق پر ہے، لہذا یہ ثواب مؤمن و کافر دونوں کو ملے گا۔ کافر کو بایں طور کہ دنیاوی رزق میں کشادگی ہوگی، مصائب دفع ہوں گے۔ (وبہ جزم الحافظ ابن حجر)، اور ممکن ہے کہ آخرت میں عذاب میں تخفیف ہونے کی صورت میں ان کو اس کا بدلہ ملے۔ واللہ اعلم۔

(۴) زراعت کی فضیلت

حدیث باب میں زراعت کی فضیلت آئی ہے، ایسا ہی دوسری احادیث سے بھی اس کی فضیلت ثابت ہے، مثلاً ایک حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص اپنے اہل و عیال کے حقوق ادا کرنے کے لئے زراعت کرے گا قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سے اسکی ملاقات اس حالت میں ہوگی کہ اس کا چہرہ چودھویں رات کے چاند کے مانند چمکتا رہے گا۔ ایک روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ اگر قیامت قائم ہو جائے اور تمہارے کسی کے ہاتھ میں کھجور کا ایک پودہ ہو تو چاہئے کہ وہ اس کو لگا دے۔ لیکن بعض احادیث میں زراعت کی مذمت آئی ہے، چنانچہ ابو امامہؓ کی روایت " قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یدخل ھذا (یعنی آلۃ الحرث) بیت قوم الا ادخلہ اللہ الذل، تو علماء کرام نے اس کی مختلف توجیہات کی ہے۔

۱. نفس زراعت محمود ہے لیکن جب وہ جہاد سے مانع بنے تو مذموم۔
۲. عموماً اصحاب زرع میں بزدلی وکم ہمتی ہوتی ہے جو ان کی ذلت کا سبب بنتا ہے
۳. اکثر زراع سے حکومت کے لوگ ڈانٹ ڈپٹ کر حقوق ارض ادا کرتے ہیں۔
۴. زراعت میں مشغول رہنے کے سبب اپنے دشمن کفار کے ساتھ جہاد کرنے میں پیچھے رہتے ہیں۔ وفی ترک الجہاد نوع ذل۔

۵. علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ ضرورت کی بناء پر یا مسلمانوں کے فائدہ اور اس پر ثواب حاصل کرنے کی غرض سے کھیتی کرنا یہ محمود ہے اور فقط مال بڑھانے کی غرض سے جو دین کے کام سے غافل کردے مذموم ہے۔ اور یہ حکم زراعت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام اسباب دنیا واموال دنیا کا یہی حکم ہے کہ اگر ضرورت پورا کرنے کے لئے بغیر انہماک کے اس کو حاصل کرے تو مباح ہے، اگر یہاں عبادت میں قوت حاصل کرنے کی نیت ہو تو "انما الاعمال بالنیات" کی بناء پر اس کو اجر وثواب بھی ملے گا، اگر ضرورت نہ ہو مگر مسلمانوں کے نفع کے ارادے سے کرے تو اس کو ثواب ملے گا۔ اور اگر صرف مال کی محبت اور اہمیت کی بناء پر اس کو حاصل کرے یا توریاء یا فخر کے طور پر حاصل کرے یا تحصیل اموال میں اتنا مشغول ہو کہ وہ دینی فرائض سے غافل ہوگیا۔ تو یہ اس کے لئے وبال بنے گا۔

(۵) کونسا پیشہ افضل ہے؟

تمام پیشوں میں کونسا پیشہ افضل ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں افضل مکاسب زراعت ہے، بعض کہتے ہیں کسب بالید (ہاتھ کی کمائی) یعنی صنعت ہے۔ بعض کہتے ہیں تجارت۔ اکثر احادیث کسب بالید کی افضلیت پہ دلالت کرتی ہیں۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صنعت وحرفت کے ذریعہ جو مال حاصل ہوتا ہے اس میں اپنے مشاہدہ کی وجہ سے کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہوتا، اس لئے وہ من حیث الحل اطیب ہے اور دوسرے پیشے انفع عام کے اعتبار سے افضل ہیں۔ کیونکہ وہاں نفع متعدی ہوا کرتا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ افضل المکاسب تو عمل الید یعنی صنعت ہے کیونکہ حضور ﷺ نے اس کی تصریح فرمادی۔ (روی الحاکم فی المستدرک من حدیث ابی بردۃ قال سئل رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم ای الکسب اطیب؟ قال عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور) اب اگر آدمی کھیتی اپنے ہاتھ سے کرے تو یہ عمل ید ہے اور سب سے افضل ہے۔ فالصواب ما نص علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو عمل الید، فان زرع فھو اطیب المکاسب وافضلہا لانہ عمل یدہ ولان فیہ توکلا ۔۔۔ اھ

درحقیقت یہ افضلیت لوگوں کی حاجت کے اختلاف کی بناء پر مختلف ہے، جہاں زراعت کی زیادہ ضرورت ہے وہاں زراعت افضل ہے، جہاں راستے کی دشواری یا اور کسی وجہ سے لوگ تجارت کے محتاج ہیں وہاں تجارت افضل ہے اور جہاں لوگ صنعت کے زیادہ محتاج ہیں وہاں صنعت افضل ہے۔

(۶) فی روایۃ جابر ان النبی دخل علی ام مبشر الانصاریۃ فی نخل لہا الخ تو یہاں ام مبشر کا لفظ ہے، لیکن کسی روایت میں ام معبد، کسی میں ام مبشر او ام معبد علی وجہ الشک آیا ہے، پھر کسی میں امرأۃ زید بن حارثہ کا لفظ ہے۔ درحقیقت یہ ایک ہی صحابیہ ہیں حضرت زید بن حارثہ کی بیوی، جن کی دو کنیت تھی، ام مبشر اور ام معبد لہٰذا یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۱۹ باب وضع الجوائح

جوائح یہ جائحۃ کی جمع ہے اور جائحۃ وہ مصیبت ہے جو پھلوں پہ آتی ہے اور پھلوں کو ہلاک کر دیتی ہے۔ وضع الجوائح سے مراد اسقاط الجوائح یعنی بائع کا اس ثمر مبیع کے ثمن کو ساقط کرنا جس کو آفت پہونچی ہے۔ اس بارے میں حضورؐ سے مختلف احادیث مروی ہیں۔ مثلاً حدیث جابر بن عبد اللہ رضؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو بعت من اخیک ثمرا فاصابتہ جائحۃ فلا یحل لک ان تأخذ منہ شیئا بم تأخذ مال اخیک بغیر حق؟ اب مسئلہ یہ ہے کہ آدمی اگر درخت پہ پھل فروخت کرے اور اس کو آفات پہونچ جائے تو اس کا ضمان بائع پہ ہوگا یا مشتری پہ؟ تو یہاں بیع کی مختلف صورتیں ہیں۔

(۱) بدو صلاح سے پہلے پھل کی بیع اگر درختوں پہ باقی رکھنے کی شرط پہ ہوا اور اس کو آفات پہونچ جائے تو یہ آفات بالاتفاق بائع کے ضمان میں ہے نہ مشتری

سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ یہ بیع بالاتفاق فاسد ہے۔

(۲) بدو صلاح کے پہلے یا تو بعد میں اگر قطع کی شرط پہ بیع ہو اور بائع اسکو مشتری کے حوالہ نہ کرے اور نہ مشتری نے اس کو قبض کیا یہاں تک کہ آفات پہونچ گئی تو اس کا ضمان بھی بالاتفاق بائع پہ ہوگا۔ اور اگر مشتری کے حوالہ کردے اور قطع کی شرط تھی لیکن مشتری نے اب تک قطع نہیں کیا اور آفات پہونچی تو یہ بالاتفاق مشتری کے ضمان میں ہوگا۔

(۳) بدو صلاح سے پہلے یا تو بعد میں بیع ہوئی تھی، پھر پھل توڑنے کا وقت آیا لیکن پھل توڑنے سے پہلے آفات پہونچ گئی تو یہ آفات بھی بالاتفاق مشتری کے ضمان میں سے ہوگی اور بائع مشتری سے اپنا ثمن مطالبہ کرے گا۔

(۴) بدو صلاح کے بعد شرط قطع کے بغیر بیع ہوئی تھی اور بائع نے مشتری کا حوالہ بھی کردیا اس کے بعد آفات پہونچی تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق یہ مطلقاً مشتری کے ضمان میں سے ہے، اس کا پورا ثمن ادا کرنا پڑے گا۔

۲۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ثلث سے کم ہلاک ہو تو یہ مشتری کے مال سے اور ثلث یا اس سے زائد ہلاک ہو تو بائع کے مال میں سے جائیگا۔

۳۔ امام احمدؒ کے نزدیک جتنا بھی ہلاک ہوگا بائع کے مال سے جائے گا۔ کم ہو یا زیادہ، ہاں اگر اتنا کم ہو جو عادۃً ہلاک ہو جاتا ہے تو الگ بات ہے۔

دلائل

امام احمدؒ نے حدیث باب سے استدلال کیا جس میں آیا ہے: "فاصابته جائحة فلا یحل لک ان تاخذ منه شیئاً"، یہاں مطلقاً حضورؐ نے منع فرمایا، قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں کیا۔ امام مالک رح کی دلیل بھی وہی حدیث ہے، البتہ آپ قلت کی بناء پر ثلث کا استثناء کرتے ہیں کیونکہ شریعت نے بہت جگہوں میں ثلث کا اعتبار کیا ہے (کالوصیۃ وعطایا المریض)۔

احناف اور شوافع استدلال کرتے ہیں :

(۱) اسی باب میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث قال اصیب رجل فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ثمار ابتاعها فکثر دینه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم تصدقوا علیه فتصدق الناس علیه فلم یبلغ ذلك وفاء دینه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم لغرمائه خذوا ما وجدتم ولیس لکم الا ذلك.

امام طحاویؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا کہ حضورؐ نے یہاں قرضخواہوں کے قرض چندہ کر کے ادا کرایا، بائع سے اس کا ثمن واپس نہیں لیا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتری کے ہاتھ میں اگر ثمر ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان بائع پر نہیں آتا۔

البتہ یہاں پھل کی مصیبت آسمانی آفات تھی یا پھل اتار کر بیچنے کے بعد تجارتی نقصان، یہ معلوم نہیں۔ اگر تجارتی نقصان ہو تو حدیث دلیل نہیں بن سکتی۔

(۲) عن عمرة بنت عبد الرحمن ابتاع رجل ثمر حائط فی زمان رسول الله صلی الله علیه وسلم فعالجه وقام فیه حتی تبین له النقصان فسأل رب الحائط ان یضع له او ان یقیله فحلف ان لا یفعل فذهبت ام المشتری الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فذکرت ذلك له فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم تألی ان لا یفعل خیرا " وفی روایة " این المتألی علی الله لا یفعل المعروف"

تو یہاں حضورؐ نے ترک احسان کی وجہ سے رب الحائط پر ملامت کیا، اس کو وضع ثمن پر مجبور نہیں کیا، اگر وضع جائحہ واجب ہوتا تو ضرور آپ اس کو اس پر مجبور کرتے۔

(۳) پھر احناف اور شوافع کا قول اصول کے موافق ہے۔ کیونکہ بائع نے جب مبیع کو مشتری کا حوالہ کر دیا تو وہ مشتری کے ضمان میں داخل ہو گیا۔ اب اگر ہلاک ہو تو مشتری کا مال جائے گا، نیز پھل کے علاوہ دوسرے مبیعات ہلاک ہونے کی صورت میں مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک بھی یہ مشتری ہی پر پڑتا ہے، لهذا پھل کا حکم بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔

جواب

احناف وشوافع کے نزدیک حدیث باب بیع قبل الظہور یا بیع قبل بدو الصلاح بشرط الترک پر محمول ہے یا اس صورت پر محمول ہے جبکہ مشتری قبض نہ کرے اور پھل ہلاک ہو جائے۔ اسی باب میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے مطلقاً وضع جوائح کا حکم دیا (امر بوضع الجوائح) تو اس کی تین توجیہات کی جاتی ہے:

(۱) یہاں وضع جوائح کا حکم باعتبار وجوب کے نہیں بلکہ باعتبار ندب کے ہے۔

(۲) حکم وجوبی ہے لیکن اس صورت پر محمول جبکہ مشتری نے قبض نہیں کیا اور پھل ہلاک ہوگیا۔

(۳) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہاں وضع جوائح سے مراد جائحہ پہنچے ہوئے پھلوں سے خراج کو وضع کرنا یعنی نہ لینا۔ لھذا ہمارے زیر بحث مسئلہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

۲۰ باب استحباب الوضع من الدَّین

وضع من الدَّین یعنی مدیون سے کل یا بعض دین کو ساقط کرنا یہ ایک مستحب امر ہے اس باب کی پہلی روایت میں ایک راوی ابو الرجال ہے۔ ابو الرجال یعنی مردوں کا باپ۔ یہ ان کا لقب ہے کیونکہ ان کی دس اولاد سب لڑکے تھے کوئی لڑکی نہیں تھی۔ ان کا نام محمد بن عبدالرحمٰن بن حارثہ بن النعمان ہے۔ ان کے دادا حارثہ بدری صحابی ہیں۔ ابوالرجال کی کنیت ابو عبدالرحمٰن ہے وہ بالاتفاق ثقہ ہے۔

قولہ "این المتألی علی اللّٰہ" ـــ متألی کا معنی قسم میں مبالغہ کرنے والا یہ اَلِیَّۃٌ (بفتح الھمزۃ وکسر اللام وتشدید الیاء) بمعنی قسم سے مشتق ہے۔

۲۱ باب من ادرك ما باعه عند المشتري وقد افلس

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم او سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من ادرك ماله بعينه عند رجل قد افلس او انسان قد افلس فهو احق به من غيره۔

(۱) فلوس پیسہ کو کہا جاتا ہے، باب افعال میں افلاس بمعنی فلوس کا نہ ہونا، الهمزة فيه لسلب المأخذ قال الزرقانی يقال: افلس الرجل كانه صار الی حال ليس له فلوس، بعض کہتے ہیں کہ ــ الهمزة للانتقال من حال الی حال، لهذا مفلس وہ ہے جو درہم و دینار کے مالک ہونے کے بعد اب وہ فلوس یعنی صرف پیسہ کا مالک رہ گیا۔ اس کی جمع مفالیس فقہاء کے اصطلاح میں مفلس وہ ہے جس کا دَین اس کے مال سے زیادہ ہو اور خرچ آمدنی سے زیادہ ہو، چونکہ اس کا مال واجب الصرف ہے اس لئے نہ ہونے کے حکم میں ہے، جیسا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن پہاڑ برابر نیکیاں لیکر آئے گا۔ لیکن اس نے کسی پر ظلم کیا تھا، کسی کو طمانچہ مارا تھا، کسی کی عزت پر حملہ کیا تھا یہ لوگ آئیں گے اور بدلہ میں نیکیاں لے جائیں گے۔ اگر نیکی ختم ہوجائے تو ان کے گناہ اس پر ڈال دیا جائے گا ــ (مسلم)۔ تو اس حدیث میں جیسا کہ نیکی کے مالک ہونے کے باوجود اس کو مفلس کہا گیا، کیونکہ وہ نیکیاں اس کے پاس باقی نہیں رہیں گی۔ یہ آخرت کا مفلس ہے، اسی طرح دنیا کا مفلس وہ ہے جس کے پاس مال موجود ہو لیکن وہ مال واجب الصرف ہو، فکأنه لا مال له۔

(۲) یہاں ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور ثمن ادا نہیں کیا اور وہ مفلس ہوگیا، تو بائع کا قرض اس پر ہے اور دوسرے قرضدار بھی ہیں، ادھر یہ مبیع بعینہ اس کے پاس موجود ہے تو آیا اس مبیع میں سب قرضدار برابر حقدار ہوں گے یا صرف بائع اس کا حقدار ہوگا کہ وہ بیع کو فسخ کرکے اپنا مال لے لے۔

ط۱ ائمہ ثلثہ کے نزدیک صرف بائع اس مبیع کا حقدار ہوگا۔

ط۲ احناف کے نزدیک سب قرضخواہ اس میں برابر کے شریک ہیں، مبیع کو فروخت کرکے اپنے اپنے حصہ کے اندازہ تقسیم کرکے لے جائیں گے، تنہا بائع کو نہیں دیا جائیگا

ائمہ ثلثہ احادیث باب سے استدلال کرتے ہیں اور ان کو بیع پر محمول کرتے ہیں کیونکہ ابوہریرہؓ کی دوسری روایت میں صراحۃً بیع کا ذکر ہے " انه لصاحبه الذی باعه" ۔

احناف کی یہ دلیل ہے کہ بیع کے سبب مبیع بائع کی ملکیت سے نکل گیا، البتہ ثمن کی وجہ سے اسے روکے رکھنے کا حق بائع کو تھا لیکن جب مبیع کو سپرد کر دیا تو اس سے بائع کا حق بالکل ختم ہو گیا، اب مشتری مبیع کا مالک ہو گیا اور ثمن اس کے ذمہ واجب رہا، تو بائع کا دین اس پر ہے لٰہذا وہ دوسرے اصحاب دین کی مانند ہو گیا۔ نیز حضرت علیؓ کے قول سے دلیل پیش کرتے ہیں۔ انہ قال "ھو فیھا اسوۃ الغرماء اذا وجدھا بعینھا"، نیز حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا قول ہے، "ان من اقتضی من ثمن سلعتہ شیئاً ثم افلس المشتری فھو والغرماء فیہ سواء"۔

جواب

(۱) احناف حدیث باب کو محمول کرتے ہیں غصب، عاریت ودیعت اور قبض علی سوم الشراء پر، غصب شدہ مال، عاریت وودیعت کے مال اور وہ مال جس کو مشتری نے خریدنے کے بھاؤ پر قبض کیا، اب تک بیع کا انعقاد نہیں ہوا اس میں دوسرے قرضخواہ دعویٰ نہیں کر سکتے بلکہ صاحب مال ہی حقدار ہے۔ اور ہماری اس توجیہ کی دو دلیلیں ہیں۔

۱ عن سمرۃ بن جندبؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ضاع لاحدکم متاع او سرق لہ متاع فوجدہ فی ید رجل بعینہ فھو احق بہ ویرجع المشتری علی البائع بالثمن۔ (بیہقی، احمد)

یہ حدیث اور حدیث باب کا سیاق ایک ہی ہے، حدیث باب مختصر ہے اور حدیث سمرۃ مفصل لٰہذا مختصر کو مفصل پر محمول کیا جائے گا۔

۲ حدیث باب میں "من ادرک مالہ بعینہ" میں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ یہاں "مالہ" کا حقیقی مدلول یہی ہے کہ وہ شخص اس مال کا مالک ہو اور یہ غصب، ودیعت، عاریت وغیرہ ہی میں ہو سکتا ہے، بیع میں نہیں ہو سکتا کیونکہ مشتری کے قبض کرنے کے بعد اس سے بائع کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، نیز ملکیت بدلنے سے یہ مال بھی حکماً بدل جاتا ہے، کما جاء فی حدیث بریرۃؓ "ھی لک صدقۃ ولنا ہدیۃ"

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اسی باب کی روایت (حدثنا ابن عمر ... حدثنی ابن ابی حسین الخ) میں بیع کی تصریح ہے، لفظہ "انہ لصاحبہ الذی باعہ" ایسا ہی بہت سی روایات میں بھی بیع کی تصریح موجود ہے۔ اس کا جواب[1] یہ ہے کہ جن روایات میں بیع کا ذکر نہیں ہے وہ روایات محفوظ ہیں، کیونکہ ابو ہریرہ سے روایت کرنے والے چھ آدمی ہیں: (۱) ابوبکر بن عبدالرحمن۔ (۲) ہشام مخزومی۔ (۳) بشیر بن نہیان۔ (۴) عراک۔ (۵) ابو سلمہ۔ (۶) عمر بن خلدۃ۔ ان میں سے اول الذکر چار حضرات کی روایت میں بیع کا ذکر نہیں اور باقی دونوں کی روایات مختلف فیہ ہیں۔ ان سے روایت کرنے والوں میں اختلاف ہے، کسی کی روایت میں بیع کا ذکر ہے اور کسی کی روایت میں نہیں۔ لھٰذا مختلف فیہ سے متفق علیہ روایت راجح ہوگی۔

[2] اگر ذکر بیع کو صحیح مان بھی لیا جائے تو اس کو احناف مقبوض علی سوم الشراء پر محمول کریں گے، کہ بیع تام ہونے کے پہلے ہی صرف خریدنے کے بھاؤ پر مفلس نے جس مال کو قبض کرلیا اس کا حقدار صرف صاحبِ مال ہی ہوگا، اس صورت میں "الذی باعہ" سے مجازاً "الذی اراد بیعہ" مراد ہوگا۔

[3] حضرت انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اگر حقیقۃً شیٔ مبیع مراد لی جاوے تو یہ حکم دیانۃً و مروۃً ہے قضاءً نہیں، یعنی دوسرے غرماء کے لئے مناسب نہیں کہ اس میں شریک ہو بلکہ اخلاقاً و مروۃً بائع ہی کو دیدیں۔ کیونکہ بالآخر مال تو اسی کا تھا۔

الغرض مسئلہ مذکورہ میں احناف کا مذہب ہی راجح ہے۔

فائدہ واضح رہے کہ مسئلہ مذکورہ میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مبیع کا حقدار صرف بائع ہے، دوسرے غرماء اس میں شریک نہیں، یہ ان کے نزدیک مطلقاً نہیں ہے بلکہ چند شرائط کے ساتھ ہے، جن کی تفصیل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ:

(۱) ان تکون السلعۃ باقیۃ بعینہا لم یتلف بعضہا، یعنیہ وہ سامان موجود ہو اس کا کوئی حصہ تلف نہ ہو۔ اب اگر کچھ حصہ ہلاک ہوگیا ہو تو بائع اور غرماء برابر ہوں گے یہ امام احمدؒ کے نزدیک ہے لیکن امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک جتنا حصہ ہلاک ہوگیا

ہے اس میں بائع اور غرماء برابر ہوں گے اور جتنا حصہ باقی رہ گیا اس موجودہ حصہ کا بائع زیادہ حقدار ہوگا۔

(۲) ان لایکون المبیع زاد زیادۃ متصلۃ۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مبیع میں کوئی ایسی زیادتی نہ ہوئی ہو جو مبیع کے ساتھ متصل ہو، جیسے مبیع کا موٹا ہونا یا (غلام ہونے کی صورت میں) مبیع کا کتابت یا کوئی صنعت کا سیکھ لینا، تو اس صورت میں امام احمدؒ کے نزدیک بائع کو رجوع کا حق نہیں ہوگا، بلکہ وہ اور دوسرے غرماء برابر ہوں گے لیکن امام شافعی ومالک کے نزدیک یہ زیادتی مانع نہیں ہے لہٰذا بائع ہی اس کا حقدار ہوگا، البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دوسرے غرماء کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ لوگ بائع کو بعینہ مبیع دیدے یا تو اس کا ثمن دیدے، جس کے بدلہ اس نے بیچا تھا۔

(۳) ان لایکون البائع قبض من ثمنھا شیئًا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ بائع نے اس کے ثمن سے کچھ بھی وصول نہ کیا ہو، اگر کچھ حصہ وصول کر لیا تو امام احمدؒ کے نزدیک بائع کا حق رجوع ختم ہوگیا، وہ اور دوسرے غرماء برابر ہوں گے، امام شافعی ؒ کے نزدیک جس قدر ثمن باقی رہ گیا ہے اس مقدار میں رجوع کر سکتا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک ثمن کی جتنی مقدار وصول کر چکا ہے وہ واپس کر کے پورے مبیع کو لوٹا لے اور چاہے تو غرماء کے ساتھ شریک ہو جائے۔

(۴) ان لایکون تعلق بھا حق الغیر۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اس مبیع کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہوگیا ہو، مثلاً اس کو رہن رکھ دیا ہو، کسی کو ہبہ کر دیا ہو، بیچ دیا ہو تو بائع کو حق رجوع نہیں ہوگا بلکہ وہ اور دوسرے غرماء برابر ہوں گے۔ اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

(۵) ان یکون المفلس حیا۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ مفلس زندہ ہو، پس اگر مر گیا ہو تو رجوع کا حق ختم ہوگیا، بائع اور غرماء برابر ہوں گے۔ سواء علم بفلسہ قبل الموت او مات فتبین فلسہ۔ یہی امام مالکؒ اور احمدؒ کا مذہب ہے۔ لیکن شافعیؒ کے نزدیک بائع ہی اس مبیع کا زیادہ حقدار ہے۔

۲۲ باب فضل انظار المعسر والتجاوز فی الاقتضاء من الموسر والمعسر

(۱) قرض ادائیگی میں تنگدست کو مہلت دینا اور تنگدست ہو یا غنی اسے قرض وصول کرنے میں مسامحت کرنا یعنی شیئ ناقص کو لے لینا یا توکل یا بعض دین معاف کر دینا. یہ بڑا ثواب کا کام ہے، جس کی فضیلت مختلف احادیث میں آئی ہے. چنانچہ اس باب کی پہلی حدیث میں آیا ہے کہ۔ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم تلقت الملئکۃ روح رجل ممن کان قبلکم فقالوا اعملت من الخیر شیئًا؟ قال لا، قالوا تذکر قال کنت اداین الناس فامر فتیانی ان ینظروا المعسر ویتجوزوا عن الموسر قال قال اللّٰہ عزوجل تجوزوا عنہ۔

یعنی حضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ فرشتے تمہارے پہلے والے زمانہ کے ایک آدمی کی روح قبض کرنے کے لئے آئے تو انہوں نے اس سے پوچھا کہ کیا تو نے کوئی نیک عمل کیا؟ اس نے جواب دیا: نہیں، فرشتوں نے کہا: یاد کر، تو اس نے کہا کہ میں لوگوں کو قرض دیتا تھا تو میں اپنے خادموں کو یہ حکم دیتا تھا کہ یہ لوگ تنگدست کو مہلت دلوے اور غنی کے بارے میں مسامحت کریں، حضورؐ فرماتے ہیں کہ اللّٰہ تعالیٰ نے فرمایا (اے فرشتو!) تم اس سے مسامحت کر لو یعنی اس کو عذاب مت دو۔

قولہ: فتیانی یہ فاء کے کسرہ کے ساتھ ہے فتی کی جمع بمعنی خادم خواہ غلام ہو یا آزاد۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوال وجواب عند الموت قبض روح کے وقت ہوا ہے۔ لیکن اس باب کی دوسری بعض روایات سے اس کا بعد الحشر والنشر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

تو اس کی تطبیق یوں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس شخص کا بعض حساب تو عند الموت ہو چکا ہے اور باقی حساب قیامت میں ہوگا۔ فلا تعارض۔

(۲) موسر اور غنی کی حد کیا ہے؟ بعض کے نزدیک غنی وہ ہے جس کے پاس اپنے

اور ان لوگوں کے نان ونفقہ موجود ہوجن کی ذمہ داری اس پر ہے، بعض کے نزدیک جس کے پاس پچاسش درہم موجود ہو وہ غنی ہے، بعض کے نزدیک جو نصاب زکوٰۃ کے مالک ہو، بعض کہتے ہیں کہ جس کے پاس کھانا، کپڑا، خادم، مکان وغیرہ ضروریات سے زائد مال موجود ہو وہ شخص غنی ہے۔ ہم احناف کے نزدیک غنی کے تین درجے ہیں (۱) وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ (۲) جس پر صدقہ فطر اور قربانی واجب ہے (۳) جس کے لئے سوال کرنا حرام ہے، اور وہ وہ شخص ہے جس کے پاس ستر ڈھانپنے کا کپڑا اور آج کا کھانا موجود ہو، نیز اس فقیر کے لئے بھی سوال کرنا حرام ہے جو قوی ہو اور کمائی کرنے پر قادر ہو۔ البتہ غنی کی یہ تفصیل صدقہ کھانے اور سوال کرنے کے جواز وعدم جواز کے اعتبار سے ہے۔ اور یہاں یعنی قرض کی ادائیگی میں مہلت دینا، مسامحت کرنا تو اس کا مدار عرف پر ہے، عرف جس حالت کو غناء قرار دیتا ہے وہی غناء اور یسار ہے ورنہ وہ تنگدستی وعسر ہے۔ فافہم۔

(۳) اس باب کی چوتھی روایت (حدثنا ابو سعید الاشج) کے اخیر میں یہ الفاظ آئے ہیں فقال عقبۃ بن عامر الجہنی وابومسعود الانصاری الخ، تمام نسخوں میں ایسا ہی ہے لیکن یہ وہم ہے، درحقیقت ابومسعود الانصاری رض کا نام "عقبۃ بن عمرو" ہے، لہٰذا عبارت ایسی ہوگی "فقال عقبۃ بن عمرو ابومسعود" یہاں ابوخالد الاحمر کو وہم ہوگیا، انہوں نے اسکو "عقبۃ بن عامر وابومسعود" بنا لیا۔

۲۳ باب تحریم مطل الغنی وصحۃ الحوالۃ واستحباب قبولها اذا احیل علی ملیّ

عن ابی ہریرۃ رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: مطل الغنی ظلم واذا اتبع احدکم علی ملیّ فلیتبع ۔۔۔ یعنی حضور ص نے فرمایا کہ غنی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اور جب تم میں سے کسی کو کسی غنی کا پیچھا کیا جائے تو چاہیئے کہ وہ اس کا پیچھا لے۔

(۱) مطل کا اصل معنی مدّ یعنی کھینچنا، لمبا کرنا، مطلت الحدید، لوہے کو لمبا کرنے

کے لئے کوٹنا، پیٹنا، مطل حقہ، بحقہ، ٹال مٹول کرنا۔
اُتْبِعَ باب افعال سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے بروزن اُکرِمَ، پیروی کرنا، لاحق کرنا۔ اس کو اُتُّبِعَ (بتشدید التاء من الافتعال) پڑھنا غلط ہے۔ مَلِیٌّ یہ مَلَاءَۃٌ بمعنی (باب کَرُمَ) سے مشتق ہے، غنی ہونا۔ یہ مہموز اللام ہے مَلِیْءٌ۔ بعض نے مَلِیٌّ روایت کی ہے، جس میں ہمزہ کو یاء سے بدل کر ادغام کر دیا گیا۔ ملی بمعنی غنی۔
فَلْیَتْبَعْ بفتح الیاء واسکان التاء، باب سَمِعَ سے امر کا صیغہ ہے۔
(۲) قولہ مطل الغنی ظلم، یہاں مَطل مصدر کی اضافت اپنے فاعل کی طرف ہوئی ہے۔ معنی یہ ہے کہ دَین کی ادائیگی میں غنی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔ یہاں غنی سے مراد وہ شخص ہے جو دَین کی ادائیگی پر قادر ہو خواہ فی الواقع وہ فقیر ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس حکم میں ہر وہ شخص داخل ہے جس پر کسی کا حق ہو اور وہ اس کے ادا کرنے پر قادر ہو، مثلاً زوج، مالک، حاکم وغیرہ۔ اگر کوئی شخص ٹال مٹول کرے تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کو سزا دیدے۔ کما روی عن الشرید بن سوید الثقفیؓ مرفوعاً: لَیُّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) یعنی غنی کے ٹال مٹول کرنا اس کی عزت اور سزا کو حلال کر دیتا ہے۔

معنی الحوالۃ والمسائل المتعلقۃ بہا

(۳) قولہ: واذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع۔ یعنی جب تم میں سے کسی کو کسی غنی کا پیچھا کیا جائے تو چاہیئے کہ وہ اس کا پیچھا لے۔ مطلب یہ ہے کہ تمہارا مدیون جب کہے کہ تم اپنا دَین مجھ سے مطالبہ کرنے کے بجائے فلاں مالدار آدمی سے کرو تو چاہیئے کہ تم اس کو مان لو، کیونکہ وہ مالدار ہے۔ اس کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہوگا، امید ہے کہ وہ ایسا نہیں کرے گا، اگر کرے تب بھی تمہارا حق ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے کیونکہ تم بذریعہ حاکم زبردستی لے لوگے۔ دَین کو اپنے ذمے سے دوسرے کسی کے ذمے کی طرف نقل کرنے کو شریعت کی اصطلاح میں حوالہ کہتے ہیں۔ یہ حدیث حوالۂ دَین کی مشروعیت کی اصل ہے۔ یہاں چند مسائل ہیں۔
ما حوالہ کے لغوی معنی نقل کرنا۔ فی المغرب: ترکیب الحوالۃ یدل علی الزوال

والنقل ومنہ التحویل وہو نقل الشئ من محل الی محل آخر۔ اور شریعت کے اصطلاح میں حوالہ کہتے ہیں: تحویل مطالبۃ الدَّین من ذمۃ المدیون الی ذمۃ مستلزم آخر۔ دَین کے مطالبہ کو مدیون کے ذمہ سے دوسرے کسی کے ذمہ کی طرف پھیرانا، منتقل کرنا

(۱) مدیون اصلی کو محیل یا اصیل کہا جاتا ہے۔

(۲) دائن کو محتال، محتال لہ، محال، محال لہ اور کبھی حویل بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) تیسرا شخص جس پر دین کا حوالہ کیا گیا اس کو محتال علیہ اور محال علیہ کہتے ہیں۔

(۴) اور اس دَین کو محتال بہ کہتے ہیں۔

الغرض حوالہ کے اندر تین آدمی ہوا کرتے ہیں، (۱) محیل (مدیون۔(۲) محتال (دائن) اور (۳) محتال علیہ (تیسرا آدمی)۔

۲ حوالہ صحیح ہونے کے لئے اس کو محتال (دائن) کا قبول کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام احمد بن حنبل، ابن حزم اور داؤد ظاہری کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، بلکہ دائن کے لئے اس حوالہ کا قبول کرنا ہر حال میں واجب ہے ہاں یہ ضروری ہے کہ محتال علیہ دَین ادا کرنے پر قادر ہو۔ یہ حضرات حدیث باب کے صیغہ امر (فلیتبع) سے استدلال کرتے ہیں، کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ نیز محیل (مدیون) کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا دَین بذات خود ادا کرے یا کسی وکیل کے ذریعہ ادا کرے، اور یہ محتال علیہ اس کے وکیل ہے۔ لیکن جمہور (ومنہم الحنفیۃ) کے نزدیک صحت حوالہ کے لئے محتال (دائن) کی رضامندی شرط ہے، ان کی دلیل حضرت سمرہ بن جندب رضی کی حدیث: علی الید ما اخذت حتی تودی (ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ، احمد)، ہاتھ پر لازم ہے جو اس نے لیا یہاں تک کہ ہاتھ اس کو ادا کرے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ادا کرنا ضروری ہے، لہٰذا دوسرے کے حوالہ کرنے کے لئے دائن کی رضامندی شرط ہوگی، اس حدیث کی بنا پر جمہور نے حدیث باب کے امر کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ نیز لوگ مختلف قسم کے ہوا کرتے ہیں۔ کوئی ٹال مٹول زیادہ کرتا ہے، کوئی کم کرتا ہے اور کوئی بالکل ٹال مٹول نہیں کرتا۔ اس لئے دائن کے حق کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ صحت حوالہ کے لئے اس کی رضا کو شرط قرار دیا جائے، اسی طرح اگر حوالہ کا قبول کرنا دائن پر مطلقاً لازم کر دیا جائے تو اس سے

یہ بھی لازم آتا ہے کہ مدیون نے محتال علیہ کا حوالہ کرنے کے بعد، اس محتال علیہ نے اور کسی کا حوالہ کردیا۔ پھر اس نے اور کسی کا حوالہ کیا، وھلم جرًّا، تو ان سب کا قبول کرنا دائن پر ضروری ہو، اور اس میں دائن کا ضرر بالکل واضح ہے۔ لھذا یہی کہنا چاہئے کہ صحت حوالہ کے لئے محتال (دائن) کی رضا شرط ہے۔

۳ احناف کے نزدیک صحت حوالہ کے لئے محتال علیہ کی رضامندی بھی شرط ہے۔ امام مالک واحمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کے رضا کا اعتبار نہیں، ہاں اگر محتال اس کا دشمن ہو تو رضا ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ (۱) رضا کی شرط ہے کقول الحنفیہ (۲) شرط نہیں ہے۔ یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ محتال علیہ کے ذمہ محیل (مدیون) کا کوئی دَین ہو، اب اگر محتال علیہ پر محیل علیہ کا کوئی دَین نہ ہو تو محتال علیہ کی رضامندی باتفاق ائمہ لازم وضروری ہے۔

۴ حوالہ متحقق ہونے کے لئے محیل (مدیون) کی رضامندی بالاتفاق ضروری ہے۔ لیشترط فی صحتہا رضا المحیل بلاخلاف (مغنی)، کیونکہ شریف آدمی یہ نہیں چاہتا کہ وہ دوسرے کا احسان مند ہو، کہ اس کا دَین اور کوئی اس کی طرف سے ادا کردے، لھذا اگر کوئی شخص کسی کا دین اپنے ذمہ لینا چاہے تو اس کے لئے مدیون کی رضامندی شرط ہوگی۔

۵ حوالہ صحیح ہونے کے بعد امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک محیل کی ذمہ داری ہمیشہ کے لئے بری ہوجائے گی، لھذا محتال کا محیل (مدیون اصلی) کی طرف رجوع کرنا کبھی بھی صحیح نہ ہوگا۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر محتال علیہ مفلس ہو، جس کا علم محتال کو نہیں تھا تو وہ رجوع کرسکتا ہے، لیکن اگر اس کے افلاس کی خبر جاننے کے بعد محتال راضی ہوگیا تو اب رجوع نہیں کرسکتا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محتال (دائن)، محیل (مدیون اصلی) پر رجوع کرسکتا ہے جبکہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور کوئی بقیہ موجود نہ ہو یا تو حالت افلاس میں اس کی وفات ہوجائے، صاحبینؒ کے نزدیک یہاں ایک تیسری صورت یہ ہے کہ حاکم محتال علیہ کے عین حیات میں اس کے افلاس کا حکم لگادے۔ بہرحال ان صورتوں میں دائن، محیل یعنی مدیون اصلی پر رجوع کرسکتا ہے۔

ائمہ ثلثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں محتال کو محتال علیہ کے پیچھا لینے

یہ بھی لازم آتا ہے کہ مدیون نے محتال علیہ کا حوالہ کرنے کے بعد، اس محتال علیہ نے اور کسی کا حوالہ کر دیا۔ پھر اس نے اور کسی کا حوالہ کیا، وھلم جراً، تو ان سب کا قبول کرنا دائن پر ضروری ہو، اور اس میں دائن کا ضرر بالکل واضح ہے۔ لھذا یہی کہنا چاہئے کہ صحت حوالہ کے لئے محتال (دائن) کی رضا شرط ہے۔

۳ احناف کے نزدیک صحت حوالہ کے لئے محتال علیہ کی رضامندی بھی شرط ہے۔ امام مالک واحمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کے رضا کا اعتبار نہیں، ہاں اگر محتال اس کا دشمن ہو تو رضا ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ (۱) رضا کی شرط ہے کقول الحنفیہ (۲) شرط نہیں ہے۔ یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ محتال علیہ کے ذمہ محیل (مدیون) کا کوئی دَین ہو، اب اگر محتال علیہ پر محیل علیہ کا کوئی دَین نہ ہو تو محتال علیہ کی رضامندی باتفاق ائمہ لازم وضروری ہے۔

۴ حوالہ متحقق ہونے کے لئے محیل (مدیون) کی رضامندی بالاتفاق ضروری ہے۔ یشترط فی صحتھا رضا المحیل بلا خلاف (مغنی)، کیونکہ شریف آدمی یہ نہیں چاہتا کہ وہ دوسرے کا احسان مند ہو، کہ اس کا دَین اور کوئی اس کی طرف سے ادا کر دے، لھذا اگر کوئی شخص کسی کا دین اپنے ذمہ لینا چاہے تو اس کے لئے مدیون کی رضامندی شرط ہوگی۔

۵ حوالہ صحیح ہونے کے بعد امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک محیل کی ذمہ داری ہمیشہ کے لئے بری ہو جائے گی، لھذا محتال کا محیل (مدیون اصلی) کی طرف رجوع کرنا کبھی بھی صحیح نہ ہوگا۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر محتال علیہ مفلس ہو، جس کا علم محتال کو نہیں تھا تو وہ رجوع کر سکتا ہے، لیکن اگر اس کے افلاس کی خبر جاننے کے بعد محتال راضی ہو گیا تو اب رجوع نہیں کر سکتا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محتال (دائن)، محیل (مدیون اصلی) پر رجوع کر سکتا ہے جبکہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے اور کوئی بقیہ موجود نہ ہو یا تو حالت افلاس میں اس کی وفات ہو جائے، صاحبینؒ کے نزدیک یہاں ایک تیسری صورت یہ ہے کہ حاکم محتال علیہ کے عین حیات میں اس کے افلاس کا حکم لگا دے۔

بہر حال ان صورتوں میں دائن، محیل یعنی مدیون اصلی پر رجوع کر سکتا ہے۔

ائمہ ثلثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں محتال کو محتال علیہ کے پیچھا لینے

کا مطلقاً حکم دیا گیا ہے، لھذا اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ محیل پر رجوع کرے جبکہ حوالہ کے سبب اس کی ذمہ داری ختم ہو چکی۔ احناف کی بہت سی دلائل ہیں۔

(۱) عن عثمان بن عفانؓ قال لیس علی مال امریٔ مسلم توی یعنی حوالۃ۔ (بیہقی ترمذی)

(۲) عن علیؓ قال لا یرجع علی صاحبہ الا ان یفلس او یموت۔ (مصنف عبدالرزاق)

(۳) عن الحسن قال لیس علی حق رجل مسلم توی، ان لم یقبضہ رجع علی صاحبہ الذی احالہ علیہ وہو قول ابراھیم النخعی وشریحؒ۔

اور حدیث باب ان کے مذہب پر بالکل دلالت نہیں کرتی، کیونکہ وہاں تو محتال علیہ سے (بشرطیکہ وہ غنی ہو) مطالبہ کا حکم دیا گیا، اس میں یہ بات تو نہیں کہ محتال کبھی بھی محیل پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

۲۴ باب تحریم بیع فضل الماء الذی یکون بالفلاۃ ویحتاج الیہ لرعی الکلاء وتحریم منع بذلہ وتحریم بیع ضراب الفحل

(۱) عن جابر بن عبد اللہؓ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع فضل الماء۔ یعنی حضورؐ نے زائد پانی بیچنے سے منع فرمایا، نسائی شریف کی روایت میں "نھی عن بیع الماء" (بغیر ذکر فضل کے) آیا ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پانی بیچنا مطلقاً ممنوع ہے اور اسی کی طرف ہی ابن حزم اور علامہ شوکانی کا میلان ہے، لیکن یہ جمہور کے خلاف ہے۔ کیونکہ مٹکا، پیالہ وغیرہ میں جمع کیا ہوا پانی بالاتفاق مملوک ہے، جس کو بیچنا جائز ہے۔

(۲) فی روایۃ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع ضراب الجمل وعن بیع الماء والارض لتحرث فمن ذلک نھی النبیؐ۔ ضراب جمل کہتے ہیں اونٹ کا اونٹنی پر جفت کے لئے بڑھنا، ضراب جمل کی بیع سے حضورؐ نے منع فرمایا یعنی فحل کو جفت کیلئے اجارہ دینا

یہ احناف اور جمہور کے نزدیک ممنوع ہے، امام مالک اور بعض علماء سے اس کی اجازت مروی ہے۔ اور قولہ "وعن بیع الماء والارض لتحرث" سے مراد زمین کو کھیتی کے لئے اجارہ دینا، جس کی تفصیل پہلے گزر چکی۔

(۳) عن ابی ہریرۃ رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لایمنع فضل الماء لیمنع بہ الکلاء۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی غیر آباد زمین میں کنواں کھود کر احیاء موات کی بناء پر اسکا مالک ہوگیا ہو اور اس کنویں کے آس پاس ارض موات میں گھاس ہو، نیز اسی کنویں کے علاوہ وہاں اور کوئی پانی نہ ہو تو اس صاحب البئر کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسروں کے جانوروں کو اپنے زائد پانی سے روکے، کیونکہ یہاں پانی سے روکنے سے گھاس سے روکنا لازم آتا ہے، حالانکہ وہ گھاس سب کے لئے مباح ہے جس سے روکنا جائز نہیں۔ نیز زائد پانی سے روکنا مطلقاً ممنوع ہے، خواہ وہاں گھاس سے منع کرنا لازم آوے یا نہ آوے، کیونکہ حدیث میں جو "لیمنع بہ الکلاء" آیا ہے وہاں لام عاقبت کے لئے ہے۔ البتہ پانی کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ماء الانہار والبحار، اسمیں تمام لوگ شریک ہیں۔ خواہ کافر ہو یا مسلمان، اسمیں پینے، جانوروں کو پلانے، زمین باغات سیراب کرنے میں سب کو برابر کا حق ہے۔

(۲) الماء المحرز یعنی وہ پانی جو برتن، مٹکے، ٹنکی وغیرہ میں محفوظ کیا گیا ہو، تو یہ بالاتفاق مملوک ہے، صرف مضطر شخص کو پلانا واجب ہے۔ البتہ جو شخص مضطر نہیں لیکن پانی پینا چاہتا ہے اس کو پانی نہ دینا دیانۃً حرام ہے۔

(۳) اپنے مملوک کنواں، حوض وغیرہ کا پانی خواہ ارض مملوکہ میں ہو یا ارض موات میں، اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض شوافع کے نزدیک یہ ماء محرز کی مانند مملوک ہے لیکن اکثر شوافع اور احناف کے نزدیک یہ اس کا حق ہے مملوک نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس پانی میں وہ شخص دوسروں سے زیادہ حقدار ہے۔ لیکن اپنے زائد پانی سے پینے والے کو منع نہیں کرسکتا۔ البتہ زمین، باغات وغیرہ سیراب کرنے کے لئے صاحب ماء کی اجازت کی ضرورت ہوگی۔

اسی طرح جو گھاس غیر مملوک زمین میں اُگے اسمیں بھی سب شریک ہیں، اور اگر

زمین مملوک ہو اور گھاس خود بخود اُگے تو اس میں بھی سب شریک ہیں۔ البتہ صاحب ارض اپنی زمین میں داخل ہونے سے منع کر سکتا ہے جبکہ دوسری جگہ گھاس ہو، اگر دوسری جگہ نہ ہو تو اس کو کہا جاوے گا کہ تم گھاس دو ورنہ ان کو لینے دو۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار۔ رواہ ابن عباسؓ۔

۲۵ باب تحریم ثمن الکلب وحلوان الکاہن ومہر البغی والنہی عن بیع السنور

عن ابی مسعود الانصاری ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب و مہر البغی و حلوان الکاہن ۔

(۱) شکاری کتا اور گھر کھیت، جانور پہرہ دینے کے لئے کتا پالنا بالاتفاق جائز ہے (جیسا کہ سامنے آرہا ہے)۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کتا بیچ کر اس کا ثمن کھانا جائز ہے یا نہیں، تو امام شافعی، احمد اور اہل ظاہر کے نزدیک کتا بیچنا مطلقاً ناجائز ہے معلّم ہو یا نہ ہو اس کا پالنا جائز ہو یا نہ ہو، یہی امام مالکؒ کی ایک روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ، صاحبینؒ، ابراہیم نخعی، عطاء بن ابی رباح وغیرہم کے نزدیک جن کتوں سے نفع حاصل ہوتا ہو ان کو بیچنا جائز ہے، یہی امام مالک کی دوسری روایت ہے۔ امام شافعی، احمد وغیرہ استدلال کرتے ہیں حدیث باب سے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب " یہاں مطلقاً منع کیا گیا۔ نیز دوسری روایت میں ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمن الکلب خبیث ای حرامٌ"۔

مستدلاتِ احناف

(۱) عن جابر بن عبد اللہ رضؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید۔ (رواہ النسائی والطحاوی)

(۲) عن ابی ھریرۃ رضؓ قال نہی عن ثمن الکلب الا الکلب الصید۔ (رواہ

الترمذی)

(۳) روی ابو حنیفۃ عن الہیثم عن عکرمہ عن ابن عباسؓ قال رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن کلب الصید۔

تو ان احادیث میں شکاری کتا کے ثمن کھانے کی اجازت دی گئی کیونکہ وہ منتفع بہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جو کتا منتفع بہ ہو اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ وہ مال متقوم ہے۔

جواب

شوافع وغیرہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث محمول ہے غیر منتفع بہ کلب پر اور احادیث جواز کلب منتفع بہ کے متعلق ہے، امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا کہ نہی کا حکم محمول ہے اس زمانہ پر جبکہ کتوں کو عام طور سے قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا، پھر قتل کا حکم منسوخ ہوگیا اور اس کے ساتھ بیع کلاب کی نہی بھی منسوخ ہوگئی۔ اور بعض نے یہ جواب دیا کہ یہاں نہی تحریم کے لئے نہیں بلکہ اظہار دناءت کے لئے اور خبیث کا معنی حرام کے نہیں ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ ثمن کلب "حلال طیب" نہیں ہے، جیسا کہ بعض روایات میں ثمن کلب کے ساتھ کسب الحجام کو خبیث کہا گیا حالانکہ بالاتفاق وہ حرام نہیں ہے، اسی طرح بعض روایات میں بلی کے بیچنے سے نہی کی گئی حالانکہ اس کا ثمن کسی کے نزدیک حرام نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بلی جیسے جانور کو بیچ کر پیسہ کھانا مروت کے خلاف ہے اس کو مفت میں دینا مناسب ہے، پس یہی کتے کے بارے میں بھی کہا جائے گا کہ یہ مروت کے خلاف ہے کہ اس کو بیچ کر ثمن کھایا جائے۔

(۲) قولہ "ومھر البغی" ــ بفتح البار وکسر الغین وتشدید الیار، بَغِیٌّ بروزن قوِیٌّ۔ یہ دراصل بَغُوْیٌ بروزن فَعُوْلٌ تھا، یقال بَغَتِ المرأۃ ای زنت، بغاء وبغیٌ بمعنی زنا کے ہے۔ نفس زنا حرام ہے نیز اس پر جو اجرت لی جائے گی وہ بھی حرام ہے، چونکہ یہ عوض بمقابلہ بضعہ کے ہے اسلئے مجازاً اس کو مھر کہا گیا۔

(۳) قولہ "وحلوان الکاہن" ــ حلوان سے مراد کاہن کی اجرت یقال حلوت الکاہن حلوانا ای اعطیتہ اجرتہ۔ یہ حلاوۃ سے ماخوذ ہے، اس کو میٹھی چیز کے ساتھ تشبیہ

دی گئی، کیونکہ کاہن یہ اجرت بغیر کسی مشقت کے بالکل آسانی کے ساتھ لے لیتا ہے کاہن اس شخص کو کہتے ہیں جو اخبار عن الغیب کا دعویٰ کرتا ہے اور لوگوں کو مستقبل کی خبر دیتا ہے۔ اور عراف کہتے ہیں اس شخص کو جو موجود مخفی شئی کے جاننے کا دعویٰ کرتا ہے مثلاً مال مسروق، گم شدہ جانور وغیرہ۔ اور منجم وہ ہے جو ستاروں کو دیکھ کر حالات کے بتلانے کے مدعی ہیں اور کبھی عراف اور منجم پر کاہن کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ الغرض اس حلوان الکاہن کی تحریم پر ساری امت کا اجماع ہے۔

(۴) عن ابی الزبیر قال سألت جابراً عن ثمن الکلب والسنور قال زجر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذٰلک۔

حدیث مذکور کی بنا پر حضرت ابوہریرہؓ جابر بن زیدؓ، طاؤس، مجاہد وغیرہ کے نزدیک سنور (بلی) کی بیع اور اس کا ثمن حرام ہے۔ لیکن ان کے علاوہ تمام علماء بلکہ جمہور کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔ انہوں نے حدیث مذکور کی اس نہی کو نہی تنزیہی پر محمول کیا ہے۔ بعض نے اس حدیث کو سنور متوحش پر محمول کیا ہے جس کو مشتری کے پاس سپرد کرنا ممکن نہ ہو۔ بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ نہی ابتدائی زمانہ میں تھی، جس وقت بلی شرعاً ناپاک تھا بعد میں جب اس کی طہارت کا حکم آگیا تو اس کی بیع صحیح ہوگئی اور وہ نہی منسوخ ہوگئی۔ لیکن جواب اول ہی راجح ہے۔

(۵) عن رافع بن خدیجؓ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول شر الکسب مہر البغی وثمن الکلب وکسب الحجام۔ کسب حجام (سنگھی لگانے کی کمائی) کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔ یہ بحث آگے آنے والی ہے۔

۲۶ باب الامر بقتل الکلاب وبیان نسخه وبیان تحریم اقتناءها الا لصید او زرع او ماشیة ونحو ذٰلک

(۱) عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بقتل الکلاب۔
ابتدائے اسلام میں حضورؐ نے ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا، تاکہ کتوں سے

پوری نفرت حاصل ہو، پھر اس کو ممنوع کر کے کالے کتوں کے قتل کرنے کی اجازت باقی رکھی گئی، پھر مطلقاً کتوں کے قتل سے آپؐ نے منع فرمایا، البتہ اگر وہ کتا تکلیف دہ ہو تو اس کو قتل کرنا اب بھی جائز ہے۔ الغرض قتل کلاب کا حکم منسوخ ہو گیا۔ کما ندل علیہ احادیث کثیرۃ اس لئے جمہور کے نزدیک کتوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، البتہ کلب عقور (کاٹنے والا، زخمی کرنے والا کتا) کو قتل کیا جائے گا، لیکن امام مالکؒ حکم قتل کا منسوخ ہونے کے قائل نہیں اس لئے ان کے نزدیک ہر قسم کے کتوں کو قتل کرنا جائز ہے خواہ تکلیف دہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں، لیکن جمہور اس کو دوسری احادیث کے ذریعہ منسوخ قرار دیتے ہیں، مثلاً عبداللہ بن مغفلؓ سے مروی ہے کہ اَمَرَ رسولُ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم بِقتلِ الکلابِ ثم قال ما بالُھم وبالُ الکلابِ ثم رخّص فی کلبِ الصیدِ وکلبِ الغنمِ، (سیأتی فی ہذا الباب) نیز ان سے ایک دوسری روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: لولا ان الکلاب امۃ من الامم لامرت بقتلہا۔ (رواہ اصحاب السنن الاربعۃ)

(۲) عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بقتل الکلاب الا کلب صید او کلب غنم او ماشیۃ فقیل لابن عمرؓ ان اباہریرۃؓ یقول: او کلب زرع، فقال ابن عمر ان لابی ہریرۃ زرعاً۔ یعنی عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا سوائے شکاری کتے اور بکری یا چوپائے جانور کے پہرہ دار کتے کے۔ تو ابن عمرؓ کو کہا گیا کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: او کلب زرع یعنی کھیتی پہرہ دینے والے کتے کو بھی استثناء کرتے ہیں۔ یہ سن کر ابن عمرؓ نے فرمایا: ان لابی ہریرۃ زرعاً (ابوہریرہ کی کھیتی ہے) مطلب یہ ہے کہ ابوہریرہؓ چونکہ کھیتی کرتے تھے لہٰذا آپ اس مسئلہ کا زیادہ اہتمام کریں گے۔ اس کو زیادہ یاد رکھیں گے۔ کیونکہ جو مبتلیٰ بہ ہوتا ہے وہ اپنے مسائل کو دوسروں کی بہ نسبت زیادہ یاد رکھتا ہے۔ لیکن بعض ملحدین نے "ان لابی ہریرۃ زرعاً" کا یہ مطلب لیا ہے کہ ابن عمرؓ نے اس سے ابوہریرہؓ پر اپنے شک کا اظہار کیا کہ ابوہریرہ کی چونکہ کھیتی تھی لہٰذا شاید انہوں نے حدیث میں اپنی طرف سے "او کلب زرع" کا اضافہ کر دیا۔ نعوذ باللہ۔ اور اس پر بنا کرتے ہوئے ان ملحدین نے یہ دعویٰ کیا کہ حضرات صحابہ کرام ایک دوسرے کے بارے میں وضع حدیث (یعنی اپنے پسند مطابق حدیث گھڑ لینے) کا شبہ رکھتے

تھے، جس سے صحابہ کرام سے مطلقاً اعتماد اٹھ جاتا ہے، اور حدیث کی حجیت اور اس کی حجت ختم ہو جاتی ہے۔ حالانکہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ اس جملہ سے ابن عمرؓ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اس بارے میں ابو ہریرہ کی تحقیق ہو گی کیونکہ ان کو ضرورت تھی، ان پر شک کا اظہار یا ان کی روایت پر طعن کرنا ہرگز مقصد نہیں۔

چنانچہ امام مسلمؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے (بواسطہ ابن الحکم) یہی روایت نقل کی ہے جس میں کلب زرع کی عبارت مروی ہے، جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ ٹکڑا سننے کے بعد خود اپنی روایت میں اس کو شامل کر دیا، اگر ان کو ابو ہریرہؓ پر اعتماد نہ ہوتا تو اپنی روایت میں اس کا اضافہ نہ فرماتے۔ نیز اس ٹکڑے کی زیادتی حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ اور سفیان بن ابی زہیر کی روایت میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا منکرین کا یہ استدلال اپنی بدفہمی کا نتیجہ ہے۔ اعاذنا اللہ من ذلک۔

(۳) فی روایۃ عن جابر بن عبد اللہؓ .... ثم نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن قتلھا وقال علیکم بالاسود البھیم فانہ شیطان۔

بہیم کا معنی شدید السواد، تو حضورؐ نے سیاہ کتے کے بارے میں فرمایا کہ تم اسکو لازم پکڑو (یعنی قتل کرو) کیونکہ وہ شیطان ہے۔ حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے پہلے ہر قسم کے کتے کو قتل کرنے کا حکم دیا، بعد میں اس کو منسوخ کر کے صرف اسود بہیم کالے کتے کو قتل کا حکم دیا۔ لیکن بعد میں یہ حکم بھی منسوخ ہو گیا۔ البتہ تکلیف دہ کتے کو قتل کرنا اب بھی جائز ہے خواہ اس کا رنگ سیاہ ہو یا سفید۔ البتہ سیاہ کتا چونکہ زیادہ سرکش ہوا کرتا ہے اس لئے خاص کر کے اس کا ذکر کیا، اور اس کو شیطان قرار دیا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ کتا جنس کلاب سے خارج ہے اور حقیقی شیطان ہے۔

وجہ الاختصاص بالاسود البھیم ذی النقطتین

خالص سیاہ کتے جس کے پیشانی میں دو سفید نقطے ہوا کرتے ہیں اس کو خاص کرنے کی مختلف وجوہ ہیں۔ (۱) یہ تمام کتوں میں زیادہ مضر ہے۔ (۲) یہ لوگوں کو زیادہ کاٹتا ہے۔ (۳) یہ دوسرے کتوں کی بہ نسبت بہت کم نافع ہوا کرتا ہے۔ (۴) اس سے زیادہ شکار نہیں

کیا جاسکتا۔ (۵) شیطان اس پر زیادہ اثر ڈالتا ہے۔ (۶) اس کی آنکھیں برابر ... ہے۔ (۷) اس کے لعاب میں جراثیم زیادہ ہوتے ہیں۔ (۸) یہ بدصورت ہوتے ہیں ... دیکھنے سے ڈر معلوم ہوتا ہے۔

الغرض جو کتا بھی تکلیف دہ ہوگا اس کو قتل کیا جائے گا خواہ اس کا رنگ جو بھی ہو۔

صید الکلب الاسود البہیم

امام احمد بن حنبل، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور بعض شوافع کے نزدیک سیاہ کتے کے ذریعے شکار کرانا جائز نہیں، اگر اس نے شکار مار ڈالا تو یہ کھانا بھی حلال نہیں کیونکہ حدیث میں اس کو شیطان کہا گیا ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ، شافعی، مالک بلکہ جمہور علماء کے نزدیک دوسرے کتوں کے مانند اس کا شکار بھی حلال ہے۔ اس کو شیطان کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ جنس کلاب سے باہر ہے کما مرّ۔

(۴) حکم اقتناء الکلب

کتے پالنے کا حکم کیا ہے؟ تو شکاری کتے، کھیتی، بکری یا چوپائے جانور کے پہرہ دار کتے پالنا بالاتفاق جائز ہے۔ اب کیا اس پر گھر، مکان پہرہ دینے والے کتے کو قیاس کیا جائے گا؟ تو شوافع کے اصح قول کے مطابق گھر، مکان پہرہ دینے والے کتے پالنا بھی جائز ہے، قیاساً علی الثلاثۃ، عملاً بالعلۃ المفہومۃ من الاحادیث وھی الحاجۃ۔ اور یہی احناف کا مذہب ہے۔ چنانچہ فتاوی عالمگیری کی کتاب الکراہیۃ میں ہے: وفی الاجناس لا ینبغی ان یتخذ کلبا، الا ان یخاف من اللصوص او غیرھم وکذا الاسد والفھد والضبع وجمیع السباع، وھذا قیاس قول ابی یوسفؒ. کذا فی الخلاصۃ، ویجب ان یعلم بان اقتناء الکلب لاجل الحرس جائز شرعاً، وکذا اقتناءہ للاصطیاد مباح، وکذلک اقتناءہ لحفظ الزرع والماشیۃ جائز، کذا فی الذخیرۃ۔

(۵) حکم ضمان الکلب علی قاتلہ

اگر کوئی شخص کسی کے کتے کو قتل کرلے تو کیا اس پر ضمان آئے گا ؟ تو امام شافعی، احمد وغیرہم کے نزدیک کتے کے قاتل پر کوئی ضمان نہیں آئے گا، خواہ معلَّم ہو یا غیر معلَّم، کیونکہ کتا یہ مال متقوم نہیں ہے، ولذا قال علیہ السلام : ثمن الکلب خبیث۔ لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک شکاری کتا، پہرہ دار کتا قتل کرنے سے قاتل کو ضمان دینا پڑے گا۔ کیونکہ اس قسم کا کتا نافع اور متقوم ہے۔ کما روی عن ابن عمرؓ انہ قضی فی کلب صید قتلہ رجل باربعین درہما (طحاوی)، وما روی ان عثمانؓ اغرم رجلا ثمن کلب قتلہ، عشرین بعیرًا۔ (بیہقی)

(۶) عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من اقتنی کلبا الا کلب ماشیۃ اوضار نقص من عملہ کل یوم قیراطان ۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا : جس نے چوپائے جانور پہرہ دینے والا کتا اور شکاری کتے کے علاوہ کوئی کتا پالا تو ہر روز اسکے عمل میں سے دو قیراط ثواب گھٹتا رہے گا۔

قیراط کے معنی اور مراد قیراط یہ پانچ جو یا نصف دانق ہے، (دانق یہ درہم کے چھٹے حصے کا سکہ، جس کا وزن ساڑھے چار ماشہ ہوا کرتا ہے) بقول بعض دینار کا $\frac{1}{4}$ حصہ، بعض کہتے ہیں دینار کا بیسواں $\frac{1}{20}$ حصہ، اہل شام کے یہاں یہ دینار کا چوبیسواں $\frac{1}{24}$ حصہ ہے۔ اور صاحب سنن کبریٰ کا کہنا ہے کہ یہ احد پہاڑ کے برابر ہے۔ حدیث میں قیراط سے ایک خاص مقدار مراد ہے جو اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں، مقصد یہ ہے کہ کتے پال لینے والے کا عمل تھوڑا تھوڑا کم ہو کے تدریجا گھٹتا رہے گا۔

دفع تعارض ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت میں قیراطان ہے لیکن دوسری بعض روایۃ میں قیراط ہے، اسی طرح ابوہریرہ کی بعض روایات میں قیراطان ہے اور بعض میں قیراط۔

(۱) قیراط اور قیراطان کے اختلاف کے بارے میں بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ شہر اور دیہات کا فرق ہے کہ شہری کتوں سے دو قیراط کی کمی ہوگی اور دیہاتی کتوں سے ایک قیراط کی۔ (۲) بعض لوگوں نے کہا کہ مدینہ کے کتوں سے دو قیراط کی اور مدینہ کے

علاوہ کے کتوں سے ایک قیراط کی کمی ہوگی۔ (۳) ابتداء میں ایک قیراط کی بات تھی پھر نفرت بڑھانے کے لئے دو قیراط کا حکم ہوا۔ جس نے جیسا سنا دلیسا بیان کیا۔ (۴) زائد کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ اس نے اس چیز کو یاد رکھا ہے جس کو دوسرے نے یاد نہیں رکھا اور ثقہ کی زیادتی کا اعتبار ہوتا ہے۔ ہذا ہو الارجح والاوجہ۔

❖ قولہ اوضار: ای کلب ضاریۃ "اضافۃ الموصوف الی الصفۃ" کے قبیل میں سے ہے۔ کلب ضاری سے مراد وہ کتا جو شکار کے عادی بن گیا۔ یقال ضری الکلب اذا تعود۔

سبب نقصان الاجر

کتے پالنے کی وجہ سے جو ثواب میں کمی ہوتی ہے اس کی وجہ اور سبب کیا ہے؟ تو اس سلسلے میں امام نووی فرماتے ہیں:

واختلف العلماء فی سبب نقصان الاجر باقتناء الکلب فقیل لامتناع الملئکۃ من دخول بیتہ بسببہ وقیل لما یلحق المارین من الاذی من ترویع الکلب لھم وقصدہ ایاھم وقیل ان ذلک عقوبۃ لہ لاتخاذہ ما نھی عن اتخاذہ وعصیانہ فی ذلک وقیل لما یبتلی بہ من ولوغہ فی غفلۃ صاحبہ ولا یغسلہ بالماء والتراب۔ واللہ اعلم۔

کتا پالنے سے ممانعت کی حکمت

(۱) کتا فطرۃً شیطان کے مشابہ ہے،
(۲) وہ شیاطین سے وسوسہ قبول کرتا ہے،
(۳) لوگوں کو تکلیف پہونچاتا ہے،
(۴) مردار اور نجاسات کو کھاتا ہے،
(۵) اس کے اندر بہت سے امراض اور جراثیم ہیں، اس کے لعاب زہریلے ہیں جو انسان کے لئے مضر ہے،

(۶) کتا اپنے ہمجنس سے عداوت رکھتا ہے ، ایک کتا دوسرے کتے کو برداشت نہیں کر سکتا، جس کا اثر پالنے والا مالک پر پڑ سکتا ہے ۔
ان وجوہ کی بناء پر کتا پالنے سے ممانعت آئی ہے ، ہاں اگر حاجت وضرورت ہو تو الگ بات ہے، ان وجوہ کے علاوہ اور بھی حکمتیں ہیں ۔

۲۷ باب حل اجرة الحجامة

عن حمید قال سئل انس بن مالک عن کسب الحجام فقال احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجمه ابو طیبة فامر له بصاعین من طعام وکلم اهله فوضعوا عنه من خراجه، وقال ان افضل ما تداویتم به الحجامة او هو من امثل دوائکم ۔

(۱) قوله حجمه ابو طیبة : ابو طیبہ کا نام صحیح قول کے مطابق نافع ہے۔ بعض نے ان کا نام دینار اور بعض نے میسرہ بتایا ہے ۔ ۱۴۳ سال کی عمر میں آپ کی وفات ہوئی تھی۔

(۲) فامر له بصاعین : یعنی من تمر۔ حضورؐ کا یہ اجرت دینا اجرت الحجام کے جواز پر دلالت کرتا ہے ، اگر حرام ہوتا تو آپؐ سنگھی لگانے پر اجرت نہ دیتے ، قال جابرؓ لو کان حراماً لم یعطہ، فقہ کا قاعدہ ہے ما حرم اخذہ حرم اعطاءہ جس کا لینا حرام ہے دینا بھی حرام ہے جیسے ربوا، رشوت وغیرہ ہیں ۔ البتہ رشوت کو ضرورت کے طور پر بعض صورتوں میں جائز قرار دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اجرت دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، چاہتے تو کہہ دیتے کہ تم بلا اجرت سنگھی لگاؤ۔ البتہ پہلے رافع کی حدیث میں (باب نمبر ۲۵) شر الکسب کسب الحجام اور کسب الحجام خبیث کا لفظ گذری ہے جس کی وجہ سے بعض علماء نے اس کو حرام قرار دیا ہے ۔ چنانچہ :

(۱) بعض اہل ظاہر کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے ۔ للحدیث المذکور ۔

(۲) فقہاء محدثین کے نزدیک اور امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق یہ حرفت غلام کے لئے مطلقاً جائز ہے ۔ لیکن آزاد کے لئے مکروہ ہے ، اس کے لئے اپنے اوپر خرچ کرنا حرام ہے البتہ غلام جانور وغیرہ کو کھلا سکتا ہے ۔ لقوله علیه السلام اعلفه ناضحک ورقیقک ۔

(۳) لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک یہ جائز ہے لحدیث الباب۔
ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ـ (۱) یہاں خبیث سے مراد حرام نہیں بلکہ قبیح ہے کہ ایک مسلمان کی یہ شان نہیں کہ خون چوس کر ایک رذیل پیشہ کر کے رزق حاصل کرے۔ (۲) یا تو یہ حدیث حضرت انسؓ کی حدیث سے منسوخ ہوگئی۔ ومال الیہ الطحاویؒ۔

(۳) قولہ فوضعوا عنہ من خراجہ : خراج کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ تم کماؤ اور اپنی کمائی سے ماہانہ یا ہفتہ وار مجھ کو ایک مقدار معین دو، اسی مقدار معین کو خراج اور ضریبہ کہتے ہیں۔ ابو طیبہؓ کا خراج دو صاع تھا، حضورؐ نے ان کے مالکوں سے سفارش کر کے ایک صاع کم کر دیا۔

(۴) قولہ ان افضل ماتداویتم بہ الحجامۃ : اطباء کہتے ہیں کہ گرم ملکوں میں حجامت یعنی سنگھی مفید ہے، اس لئے " افضل ماتداویتم" کا حکم اہل حجاز اور اسی طرح کے گرم ممالک کے لئے ہے کیوں کہ ان کا خون پتلا ہوتا ہے، بدن کے ظاہری حصہ کی طرف خون کا میلان ہوتا ہے۔ نیز یہ افضلیت شرع کے اعتبار سے نہیں بلکہ طب اور تجربہ کے اعتبار سے ہے کیونکہ وہ امور جو تبلیغ رسالت کے قبیل سے نہیں ہیں ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا "انما انا بشر اذا امرتکم بشئ من دینکم فخذوا بہ واذا امرتکم بشئ من رائی فانما انا بشر"، تابیر نخل کا قصہ بھی اس پر شاہد ہے۔

(۵) وفی روایۃ عن حمید عن انسؓ..... ان افضل ماتداویتم بہ الحجامۃ والقسط البحری ولا تعذبوا صبیانکم بالغمز۔

قولہ " القسط البحری" : قسط جس کو کست بھی کہا جاتا ہے یہ ایک قسم کی خوشبو جس کو بطور بخور استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ دو قسم پر ہے : (۱) ہندی جو سیاہ ہوتا ہے۔ (۲) بحری جو سفید ہوتا ہے۔ قسط ہندی میں حرارت زیادہ ہوتی ہے۔ احادیث میں دونوں کی ترغیب آئی ہے۔ قسط بحری کا ذکر تو یہاں آیا ہے اور قسط ہندی کے بارے میں آپؐ نے فرمایا، " علیکم بھذا العود الھندی"۔ (بخاری عن ام قیس بنت محصنؓ)۔

(۶) قولہ" ولا تعذبوا صبیانکم بالغمز" : یعنی تم غمز (زخمی کرنے) کے ذریعہ اپنے بچوں کو تکلیف مت دو، عرب کی عورتیں "عُذرہ" کے علاج کے طور پر بچوں کے حلق میں زخمی

کرتی تھیں۔ عذرہ یہ حلق کا ایک درد ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک پھوڑا ہے جو کان اور حلق کے درمیان نکلتا ہے۔ تو آپؐ نے اس عذرہ کا علاج قسط بحری کے کرنے کی بات بتائی اور غمز کرکے بچوں کو تکلیف دینے سے منع فرمایا۔

۲۸ باب تحریم بیع الخمر

عن ابی سعید الخدری رضی قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یخطب بالمدینۃ، قال: یا ایھا الناس، ان اللّٰہ تعالی یعرض بالخمر، ولعل اللّٰہ سینزل فیھا امرا فمن کان عندہ منھا شیئ فلیبعہ ولینتفع بہ، قال فما لبثنا الا یسیرا حتی قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ان اللّٰہ تعالی حرم الخمر فمن ادرکتہ ھذہ الآیۃ وعندہ منھا شیئٌ فلا یشرب ولا یبع قال فاستقبل الناس بما کان عندہ منھا فی طریق المدینۃ نسفکوھا۔

(۱) الخمر فی اللغۃ الستر یعنی چھپانا، چونکہ یہ عقل کو چھپا دیتی ہے اس لئے خمر کہا جاتا ہے۔ اور تمام امور بلکہ خود انسانیت کا مدار عقل پر ہے اور خمر سے انسان کی انسانیت باقی نہیں رہتی بلکہ حیوان سے بھی بدتر ہو کر پاگل کتے کی طرح ہر قسم کے برے افعال کرتا رہتا ہے۔ اس لئے شریعت نے اس کو حرام قرار دیا، قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے اس کی حرمت قطعیت کے ساتھ ثابت ہے، اس کا مستحل کافر ہوگا۔ ادھر عرب میں شراب پینے کی عادت تھی اس کے سوا ان کا گذارہ مشکل تھا، اس لئے دفعۃً اس کو حرام قرار دینے میں دقت تھی، ان کے لئے اس کو چھوڑنا مشکل تھا، بنا بریں تدریجاً حرمت نازل ہوئی۔ چنانچہ شراب کے متعلق چار آیتیں نازل ہوئیں۔ پہلی آیت مکہ میں نازل ہوئی، قولہ تعالیٰ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا، گویا ان کے رواج وعادت کا ذکر فرمایا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ، معاذؓ اور کچھ انصاری صحابہ نے حضورؐ کی

خدمت میں عرض کیا کہ افتنا فی الخمر والمیسر فانھما مذھبتان
للعقل ومسلبتان للمال تب دوسری آیت نازل ہوئی، قولہ تعالیٰ :
یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ
لِلنَّاسِ وَاِثْمُھُمَا اَکْبَرُ مِنْ نَّفْعِھِمَا ۔ تو اثم کی طرف خیال کر کے بعض
نے بالکل چھوڑ دیا اور منافع کی طرف خیال کر کے بعض حضرات پیتے رہے۔ لیکن جس چیز
میں نقصان زیادہ اور فائدہ کم ہو اس کو حلال باقی کیسے رکھا جا سکتا تھا، اس آیت میں خود
اشارہ ہے کہ آگے اس کو حرام کر دیا جائے گا۔ اس آیت نازل ہونے کے بعد حضورؐ نے فرمایا:
یاایھا الناس ان اللہ یعرض بالخمر ولعل اللہ سینزل فیھا
امرا الخ ۔ دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا : ان ربکم مقدم فی تحریم الخمر حتیٰ
کہ ایک روز حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے دعوت کی اور عادت کے مطابق شراب کا
دور چلا یہاں تک کہ مغرب کا وقت ہو گیا اور نشہ کی حالت میں نماز میں کھڑے ہو گئے
اور امام نے نشہ کی وجہ سے قل یا ایھا الکافرون، لا اعبد کی جگہ اعبد ما تعبدون پڑھنا
شروع کیا جس کا مطلب ظاہر ہے، تب تیسری آیت نازل ہوئی قولہ تعالیٰ : یٰاَیُّھَا
الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی کہ صرف نماز
کے وقت شراب کی ممانعت کی گئی اور غیر اوقاتِ صلوٰۃ میں حلال رہی۔ پھر صحابی عتبان
ابن مالکؓ نے دعوت تیار کی اور اونٹ کا گوشت بھونا، جس میں چند صحابہ کرام مدعو تھے
جن میں سعد بن ابی وقاصؓ بھی تھے۔ اس میں یہ حضرات شراب پی کر اپنی اپنی قوم کے
فخریہ اشعار کہنا شروع کیا اور سعد بن ابی وقاصؓ نے ایک قصیدہ پڑھا جس میں انصار
کے ہجو کا بیان اور اپنی قوم کا فخر تھا تب ایک انصاری نے اونٹ کی ہڈی لے کر
سعدؓ کے سر پہ مارا۔ تو سعدؓ نے حضورؐ کی خدمت میں اس انصاری کی شکایت کی اور کہا
کہ اللھم بین لنا فی الخمر بیانا شافیا۔ تب چوتھی آیت نازل ہوئی، قولہ
تعالیٰ : یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ ......
رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ ...... فَھَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَھُوْنَ۔ فقال
عمر انتھینا انتھینا۔ اس وقت سب لوگوں نے فوراً شراب پینا چھوڑ دیا

اور شراب کے مٹکے توڑنے لگے، حتیٰ کہ مدینہ کی گلی کوچوں میں پانی کی طرح شراب بہنے لگی اور قیامت تک کے لئے شراب حرام ہوگئی۔

(۲) مذکورہ دوسری آیت "یسئلونک عن الخمر الخ" نازل ہونے کے بعد حضورؐ کا یہ کہنا کہ "فمن کان عندہ منہا شیٔ فلیبعہ ولینتفع بہ" کہ جس کے پاس شراب ہو اس کو بیچ لے، نفع اٹھالے" اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت کے حکم نازل ہونے سے پہلے ہر چیز مباح کے حکم میں ہوا کرتی ہے، چنانچہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ اصل الشیٔ الاباحۃ" قولہ تعالیٰ، وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا بھی اسی پر دلالت کرتی ہے۔ نیز حضورؐ کے قول مذکور سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام مسلمانوں کے جہاں دین کے اعتبار سے خیر خواہ تھے اسی طرح دنیوی اعتبار سے بھی خیر خواہ تھے اسی لئے تو فرمایا کہ جب تک مباح ہے جلدی سے اس سے فائدہ اٹھالو۔

۳- الاختلاف فی احکام الاشربۃ

حرمت خمر پر سب کا اتفاق ہے لیکن اس کے احکام کی تفصیل میں تین اقوال ہیں۔

۱- ائمہ ثلٰثہ یعنی امام مالک، شافعی، احمد اور ہمارے محمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک تمام اشربہ مسکرہ کا نام خمر ہے، خواہ وہ انگور سے بنے ہوئے ہو یا دوسری کسی چیز سے۔ اس کا قلیل اور کثیر سب حرام ہے، خواہ حد سکر تک پہونچے یا نہ پہونچے اس کے پینے والے کو حد لگائی جائے گی۔ اور یہ سب کے سب نجس ہے جن کا بیچنا جائز نہیں۔

۲- ربیعہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک تمام اشربہ حرام ہے البتہ نجس نہیں ہیں۔

۳- امام ابوحنیفہ، ابویوسف، ابراہیم نخعیؒ اور بعض اہل بصرہ کے نزدیک "اشربہ" تین قسم پر ہیں:

(۱) انگور کا کچا رس، جب اس میں تیزی اور ابال آئے، (النی من ماء العنب اذا اشتد وغلا وقذف بالزبد، ولا یشترط ابویوسفؒ قذف الزبد)۔ یہی درحقیقت خمر ہے، جس میں کسی کو شبہ نہیں۔ یہ قلیل و کثیر حرام ہے۔

ایک قطرہ پینے سے بھی حد جاری کی جائیگی، یہ نجس العین ہے، جس کا بیچنا، خریدنا جائز نہیں ہے۔ اور معتمد قول کی بنیاد پر دوا کے طور پر بھی اس کا استعمال جائز نہیں۔

(۲) الاشربۃ الثلاثۃ المحرمۃ:

(الف) طلاء، یعنی انگور کا رس جس کو پکا دیا جائے یہاں تک کہ دو ثلث سے کم ختم ہو جائے۔

(ب) نقیع تمر جس کو سکر بھی کہتے ہیں یعنی کھجور کا کچا پانی۔ اور

(ج) نقیع الزبیب یعنی وہ کچا پانی جس میں چند دن تک کشمش ڈال دیئے گئے، جب ان کے اندر تیزی اور جوش آجائے۔

یہ تینوں اقسام کی شراب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر ہیں، نجس ہیں، جن کا پینا مطلقاً حرام ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ لیکن ان تینوں کا خمر ہونا پہلی قسم کی مانند قطعی نہیں ہے بلکہ یہاں خمر ہونے میں کچھ شبہ ہے اس لئے ان کے پینے والے پر حد جاری نہیں کی جائیگی جبتک کہ سکر نہ ہو۔ الغرض ان تینوں شراب کی مشابہت قسم اول کے ساتھ بھی ہے، جس کی وجہ سے ان کا قلیل وکثیر سب حرام اور ناپاک ہیں، اور ان کی مشابہت قسم ثالث (جو آنے والی ہے) سے بھی ہے، جس وجہ سے نشہ نہ ہونے تک اس کے پینے والے پر حد نہیں آئیگی اور ان کی بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مع الکراہۃ جائز ہوگی، البتہ صاحبین کے نزدیک ان کی بھی بیع جائز نہیں ہے، لیکن فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے۔

واضح رہے کہ بعض لوگوں کا امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ نسبت کرنا کہ یہ تینوں شراب آپ کے نزدیک خمر نہیں ہے۔ یہ خلاف تحقیق ہے، کیونکہ اگر یہ آپ کے نزدیک واقعی خمر نہ ہوتے تو ان کا قلیل مقدار (جو مسکر نہیں ہے) پینا آپ کے نزدیک جائز ہوتا جیسا کہ قسم ثالث میں جائز ہے۔ اور ان پر نجاست کا حکم نہ لگاتے۔ بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ تینوں شراب بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر ہیں، البتہ ان کا خمر ہونا ظنی ہے، اس لئے شرب قلیل کی صورت میں حد نہیں آتی کیونکہ "الحدود تندرئ بالشبہات"۔ — اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۲۰۱۔

(۳) تیسری قسم وہ شراب جو قسم اول و دوم کی مذکورہ چیزوں کے علاوہ دوسری کسی چیز سے تیار کی جائے، مثلاً نبیذ تمر اور نبیذ زبیب جس کو پکایا گیا ادنیٰ درجہ کا پکانا، انگور کا رس

جس کو پکادیا جائے، یہاں تک کہ اس کا دوثلث ختم ہوجائے، ایسا ہی شہد، انجیر، گیہوں، شعیر وغیرہ چیزوں سے بنائے ہوئے شراب۔ اس قسم کی شراب کا حکم امام ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اتنی مقدار جس سے سکر آجائے وہ ناجائز ہے اور مقدار قلیل (غیر مسکر) پینا جائز نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان کا پینا بھی مطلقاً ناجائز ہے اور احناف کا فتویٰ بھی اسی پر ہے، مگر بیع اور طہارت کے باب میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے کہ یہ شرابیں پاک ہیں، ان کا بیچنا مع الکراہۃ جائز ہے۔ واضح رہے کہ دوسری اور تیسری قسم شراب کی بیع کی یہ کراہیت بھی اسی صورت میں ہے جبکہ وہ کسی ناجائز غرض سے ہو، اب اگر ان کی بیع کسی جائز غرض مثلاً دوا وغیرہ کے لئے ہو تو کراہیت بھی نہیں ہوگی۔

(رد المحتار، کتاب الاشربہ)

(۴) الکحل (ALCOHALS) کا حکم

نشہ آور الکحل کا استعمال آجکل اکثر دوا، سینٹ وغیرہ بہت سی چیزوں میں ہوا کرتا ہے۔ اب اگر یہ الکحل انگور اور کھجور سے نہیں بنائے گئے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کی بنا پر ان کا استعمال کرنا، خریدنا سب جائز ہوگا، جبتک کہ وہ حد سکر کو نہ پہونچے۔ اور اگر یہ انگور یا کھجور سے بنائے ہوئے ہو تو ان کے استعمال، خرید و فروخت جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ البتہ موجودہ زمانے کے الکحل عموماً انگور یا کھجور سے نہیں بنایا جاتا بلکہ دوسری چیزیں مثلاً شہد، شعیر، اناناس، پٹرول وغیرہ سے بنایا جاتا ہے۔ لھذا عموم بلویٰ کی بنا پر قول ابوحنیفہؒ کو اختیار کرکے دواؤں میں اس کے استعمال اور بیع کو جائز قرار دینا ہی مناسب ہے۔ واللہ اعلم۔

۲۹ باب تحریم بیع الخمر والمیتۃ والخنزیر والاصنام

عن جابر بن عبد اللہ رضؓ انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول عام الفتح وھو بمکۃ ان اللہ ورسولہ حرم بیع الخمر والمیتۃ والخنزیر والاصنام الخ۔

میتۃ میتۃ وہ ہے جو بغیر شرعی ذبح کے طبعی موت مرا ہو۔ میتہ کے گوشت کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کا کھانا، بیچنا، اس سے نفع اٹھانا سب حرام ہیں۔ البتہ مچھلی اور ٹڈی اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اب غیر لحم یعنی میتہ کے بال اون، ہڈی، سینگ، کھر وغیرہ جن میں حیاۃ کا حلول نہیں ہوتا، ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

(۱) امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ چیزیں موت کے سبب ناپاک نہیں ہوتی، لھذا ان کا بیچنا، ان سے نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

(۲) امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک میتہ کے تمام اجزاء ناپاک ہیں، جن کا بیچنا نفع حاصل کرنا سب ناجائز ہیں۔

دلائل امام شافعیؒ حدیثِ باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: ان اللہ ورسولہ حرم بیع الخمر والمیتۃ۔

احناف کی دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ: وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اَثَاثًا وَّمَتَاعًا اِلٰى حِيْنٍ۔ یہ آیت ان چیزوں کے مباح الانتفاع ہونے پر دال ہے۔

(۲) عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمتشط من عاج (بیہقی)۔ اور عاج ہاتھی کے دانت کو کہتے ہیں۔ امام بخاریؒ نے زہری سے تعلیقاً نقل کیا ہے کہ سلف ہاتھی کے دانتوں سے کنگھا کرتے تھے "ادرکت ناساً من العلماء یمتشطون بھا ویدھنون بھا"

(۳) عن ابن عباسؓ قال: انما حرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المیتۃ لحمھا فاما الجلد والشعر والصوف فلا بأس بہ۔ (دار قطنی)

(۴) عن ام سلمۃؓ تقول: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا بأس بمسک المیتۃ اذا دبغ، ولا بأس بصوفھا وشعرھا وقرونھا اذا غسل بالماء۔ (دار قطنی)

میتۃ الآدمی آدمی کی لاش بھی ناقابل بیع اور ناقابل انتفاع ہے جس کے

کسی جزء سے بھی نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس میں مسلمان اور کافر دونوں برابر ہیں۔ مسلمان اپنی شرافت وکرامت کی وجہ سے اور کافر اس وجہ سے کہ اس کے بارے میں ترمذی میں ابن عباسؓ کی روایت ہے "ان المشرکین ارادوا ان یشتروا جسد رجل من المشرکین فابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیعہم"۔

یہ واقعہ غزوہ خندق کا ہے۔ نوفل بن عبد اللہ خندق کو پار کرنا چاہتا تھا تو مسلمانوں نے اس کو قتل کردیا، اس کی لاش کو مشرکین خریدنا چاہتے تھے تو حضورؐ نے فرمایا:

"لاحاجة لنا بجسده ولا بثمنه"۔

خنزیر خنزیر اور اس کے سارے اجزاء سے نفع اٹھانا بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔ البتہ فقہاء احناف کسی زمانہ میں سور کے بال کو جوتے کی سلائی میں استعمال کرنے کی اجازت دیتے تھے، کیونکہ یہ کام اس کے بغیر نہیں ہوسکتا تھا، اور قاعدہ ہے: الضرورات تبیح المحظورات، اگر اس کو خریدے بغیر مفت نہ مل سکے تو اس کے خریدنے کی اجازت دی گئی تھی، لیکن مسلمان بائع کے لئے اس کی قیمت کو حرام قرار دیا گیا تھا۔ بعد میں سور کے بال کا بدل جب مل گیا تو پھر استعمال بھی ناجائز ہوگیا۔ لعدم الضرورة۔ چنانچہ علامہ مقدسی فرماتے ہیں: وفی زماننا استغنوا عنہ ای فلا یجوز استعمالہ لزوال الضرورة الباعثة للحکم بالطهارة۔ (رد المحتار)

اصنام صنم اس کو کہتے ہیں جس میں تصویر ہو، چاہے اس کا جسم ہو یا نہ ہو اور وثن اسے کہیں گے جس کا جثہ ہو، لھذا کاغذ وغیرہ پہ بنی ہوئی تصویریں اصنام میں داخل ہیں۔ اگرچہ اوثان کے قبیل سے نہیں ہیں۔ اصنام کا بیچنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ اگر صنم توڑ دیا جائے اور اس کے ٹکڑوں سے دوسرا فائدہ اٹھانا ممکن ہو تو بعض حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔

قولہ فقیل یارسول اللہ ارأیت شحوم المیتة فانه یطلی بها السفن ویدهن بها الجلود ویستصبح بها الناس، فقال لا، هو حرام۔

یہاں میتہ کی چربی سے تین طرح کے نفع کا ذکر کیا گیا۔ (۱) کشتیوں کو ملنا۔ (۲) مضبوط کرنے کی غرض سے چمڑوں کو ملنا۔ (۳) چراغ جلانا۔ مقصود یہ ہے کہ میتہ کی چربی سے ان تین طرح کا نفع حاصل کیا جاتا ہے تو کیا ان کی بیع جائز ہے ؟ آپ نے جواب دیا: لا، هو حرام۔ ھو ضمیر کے مرجع کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر شوافع اس کو بیع کی طرف لوٹاتے ہیں نہ کہ انتفاع کی طرف۔ لھذا ان کے نزدیک میتہ کی چربی سے نفع اٹھانا جائز ہوگا، اگرچہ اس کا بیچنا صحیح نہ ہوگا۔ اور علماء احناف بلکہ جمہور علماء " فانہ یطلی بہا الخ" سے جو انتفاع کا معنی مفہوم ہوتا ہے، ھو ضمیر کو اسی کی طرف لوٹاتے ہیں، اور ابن ماجہ کی روایت " لا، ھن حرام" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ "ھن" کا مرجع شحوم ہونا متعین ہے۔ لھذا ان کے نزدیک میتہ کی چربی سے کسی قسم کا نفع اٹھانا، انکو بیچنا کچھ بھی جائز نہیں ہے۔

قولہ : قاتل اللہ الیھود ان اللہ عزوجل لما حرم علیھم شحومھا اجملوہ ثم باعوہ فاکلوا ثمنہ۔

اجمال، تجمیل، جمل (ن) چربی کو پگھلانا۔ چربی پگھلائے جانے سے پہلے عربی میں اس کو شحم کہتے ہیں اور پگھلائے جانے کے بعد اس کو وَدَک کہتے ہیں۔ تو یہود پر اللہ تعالیٰ نے شحوم کو حرام فرمایا تھا تو انہوں نے وَدَک بنا کر بیچا اور اس کا ثمن کھایا۔ حضورؐ نے ان پر بد دعا کی، کیونکہ انہوں نے حیلہ کر کے نام بدل کر فائدہ اٹھایا۔ حالانکہ کسی چیز کے محض نام بدلنے سے اس کے حکم (حلت وحرمت) میں کوئی فرق نہیں آتا جبتک کہ اس کی حقیقت نہ بدلے۔

جو لوگ حیلہ کو مطلقاً ناجائز سمجھتے ہیں وہ لوگ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ جو حیلہ حکمت شرعیہ کو باطل کرے، مثلاً زکوٰۃ اور استبراء کو ساقط کرنے کا حیلہ، وہ بالاتفاق ناجائز ہے۔ اور اگر آدمی ایسی تدبیر کرے جس سے اپنے اوپر سے یا دوسرے سے مضرت کو دفع کرے اور حرام سے بچے یا حلال تک پہونچے اور اس کے لئے جائز طریقہ استعمال کرے تو یہ حیلہ صحیح ہے۔ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ: وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ۔ وقولہ تعالیٰ: وَلَمَّا

جَهَّزَهُمْ بِجِهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ. خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کی تدبیر بتائی ہے۔ جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی کی حدیث ہے کہ عامل خیبر نے جب دو صاع خراب کھجور دے کر ایک صاع اچھی کھجور خریدنے کا ارادہ کیا، جو کہ ایک جنس میں تفاضل کے سبب ربوٰ اور ناجائز ہے تو آپ نے فرمایا " لا تفعل، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا " یعنی ایسا مت کرو بلکہ خراب کھجور کو دراہم کے بدلے میں بیچ کر ان دراہم سے اچھی کھجور خریدو، یہ حیلہ نہیں ہے تو کیا؟

عن ابن عباس رضی قال بلغ عمر رضی ان سمرة باع خمرا فقال: قاتل الله سمرة الخ

ابن عباس رضی فرماتے ہیں کہ عمر رضی کو خبر پہونچی کہ حضرت سمرہ رضی نے شراب بیچی ہے تو عمر رضی نے فرمایا " قاتل الله سمرة "

حضرت سمرہ بن جندب رضی کا خمر بیچنے کی صورت کیا تھی؟ اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ انہوں نے اہل کتاب سے جزیہ کی قیمت کے طور پر خمر لئے تھے، بعد میں اس کو ان کے پاس بیچ ڈالا، اس قسم کی بیع کو جائز گمان کرتے ہوئے۔

۲۔ شاید انہوں نے انگور کے رس کو ان لوگوں کے پاس بیچا ہے جو لوگ اس سے خمر بنائیں گے۔ اور انگور کے رس کو مجازاً مایئول کی بناء پہ خمر کہہ دیا جاتا ہے۔ ورنہ سمرہ رضی کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے عین خمر کو فروخت کیا ہے، جس کی حرمت مشہور ہے۔

۳۔ یا تو ہو سکتا ہے کہ انہوں نے شراب کو سرکہ بنا کر سرکہ کو فروخت کیا، جس کو انہوں نے جائز گمان کیا ہے کما ہو مذہب ابی حنیفہ رح۔ اور شاید عمر رضی کے نزدیک یہ ناجائز ہو اس لئے انہوں نے اس پر انکار فرمایا۔ کما ہو مذہب الشافعی رح۔

۴۔ شاید سمرہ رضی شرب خمر کو حرام جانتے تھے لیکن اس کی بیع کو جائز سمجھتے تھے۔ سب سے راجح قول قول اول ہے۔ اور اس صورت میں ان کا یہ کام ناجائز نہیں ہوا، اس کی مشابہت واقعہ بریرہ رضی کے ساتھ ہو گئی۔ چنانچہ حضور نے فرمایا تھا:-

"هو علیها صدقة ولنا هدیة"۔

قوله "قاتل الله سمرة : قاتل الله ای قتل الله یعنی اللہ اس کو ہلاک کرے۔ لیکن کبھی کبھی اس کلمہ کو بطور عتاب استعمال کرتے ہیں، جس میں اس کا حقیقی معنی اور بددعا مقصود نہیں ہوتی، جیساکہ کہاجاتا ہے "تربت یداک"، "رغم انفک"، "ویحک"، "ویلک" اور ان کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے۔ لهذا سمرہؓ کے حق میں عمرؓ کا یہ قول بددعا نہیں ہے بلکہ عتاب ہے۔

۳۰ باب الربا

(۱) معنی الربٰو لغة وشرعًا

الربٰو فی اللغة الزیادة یقال ربی المال اذا زاد قال الله تعالیٰ: وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ۔ اور اصطلاح شرع میں ربٰو کہاجاتا ہے مبادلة المال بالمال کے اندر اس زیادتی مال کو جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو۔ فضل مال بلا عوض فی معاوضة مال بمال۔

(۲) اقسام ربٰو

ربٰو کی دو قسمیں ہیں: (۱) ربٰو جلی جس کو ربٰو نسیئة کہاجاتا ہے کہ دین کو تاخیر کرکے مال کے اندر زیادتی کی جائے، جب جب دین میں تاخیر ہوتی جاوے زیادتی بھی ہوتی جاوے گی۔ یہاں تک کہ ایک سو روپیہ دین کو تاخیر کرنے کی وجہ سے وہ ایک ہزار سے بھی بڑھ جاتا ہے حتیٰ کہ اس کے تمام مال کو احاطہ کرلیتا۔ جس کا رواج زمانہ جاہلیت میں بہت زیادہ تھا۔ چونکہ اس میں بہت زیادہ نقصان ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی رحمت وحکمت سے حرام قرار دیا۔ اور اس کے کھانے والا، کھلانے والا، کاتب، شاہد، ہر قسم مدد کرنے والے پر لعنت کی ہے۔ اور اس کے نہ چھوڑنے والے کے ساتھ اللہ ورسول کی طرف سے لڑائی کا اعلان کیا گیا، کسی گناہ کبیرہ میں اس قسم کی وعید نہیں آئی۔

(۲) ربٰو خفی جس کو ربٰو الفضل کہاجاتا ہے کہ مال ایک طرف زیادہ ہو اور دوسری طرف کم۔ مثلاً ایک درہم کو دو درہم کے بدلے میں فروخت کرنا۔ چونکہ ربٰو الفضل یہ

پہلی قسم یعنی ربٰو النسیئہ کے لئے سبب بنتا ہے اس لئے اس کو سدًا للذرائع حرام قرار دیا گیا کیونکہ لوگ ایک درہم کو دو درہم کے مقابلہ میں ویسا ہی تبدیل نہیں کریں گے ضرور اس میں جودت، ثقل یا خفت کے اعتبار سے کوئی نفع مقصود ہوگا، جو کہ ربح معجل (نقد فائدہ) ہے۔ تو ربح معجل کے ذریعہ سے تدریجًا ربح مؤخر تک پہنچ جائیں گے، جو کہ ربٰو النسیئہ ہے۔ اس لئے شریعت نے اپنی حکمت کے تقاضا سے اس کو ممنوع قرار دیا۔ کما صرح به فی حدیث ابی سعید الخدریؓ عن النبیؐ قال: لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین فانی اخاف علیکم الرما (یعنی الربا) کما فی کنز العمال۔ (اعلام الموقعین)۔

(٣) اطلاق الربا علی معان

ربا کا اطلاق حقیقۃً ان دونوں یعنی ربٰو الفضل اور ربٰو النسیئہ پر ہوا کرتا ہے اور کبھی کبھی اس کا اطلاق معانی ذیل پر بھی ہو جاتا ہے۔

(١) کسی آدمی کا کسی کو اس نیت سے ہدیہ دینا کہ وہ اس کے بدلہ میں زیادہ ہدیہ دیوے۔ اللہ تعالیٰ کے قول: وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ (روم - ٣٩) میں ایک جماعت مفسرین نے یہی معنی مراد لی ہیں۔

(٢) ہر قسم مالی معاملہ جو ناجائز ہو، اس پر بھی ربٰوا کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول: وَاَخْذِهِمُ الرِّبٰوا وَقَدْ نُهُوْا عَنْهُ (نساء - ١٥٩) میں ایک جماعت مفسرین نے یہی معنی مراد لئے ہیں۔ درمختار میں ہے "والبیوع الفاسدۃ کلها من الربٰو"۔ ابن العربی نے "احل اللہ البیع وحرم الربٰوا" کے تحت تمام بیوعات فاسدہ کو مراد لیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بیع الثمر قبل ان تطیب کو ربا قرار دیا، حضرت ابن ابی اوفیٰ نے نجش کرنے والے کو آکل الربٰو کہا ہے۔

(٣) کبھی لفظ ربٰو کا اطلاق ہر اس عمل پر ہو جاتا ہے جو ناجائز ہو اور اپنی کسی صورت میں معنی زیادتی کے متضمن ہو۔ جیسے حدیث مرفوع: ان اربی الربا استطالۃ الرجل فی عرض اخیه، حسن بصریؒ کی حدیث مرسل: ما زاد من الدعوۃ علی یومین فهو ربا وغیرہ میں اس کا اطلاق ہوا ہے۔ لیکن ان تینوں معانی

پر ربٰو کا اطلاق شاذ اور بطور مجاز ہے، اس کا اکثر اطلاق پہلے دونوں معانی یعنی ربوا الفضل اور ربو النسیئۃ پر ہوا کرتا ہے۔

حدیث ابوسعید خدری رضؓ

عن ابی سعید الخدریؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتبیعوا الذہب بالذہب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضہا علی بعض، ولاتبیعوا منہا غائبا بناجز۔

اختلاف الفقہاء فی علۃ الربا

قولہ لاتبیعوا الذہب بالذہب الا مثلاً بمثل تو یہاں دو چیز یعنی سونا اور چاندی کا ذکر ہے اور آگے آنے والی حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی حدیث میں اور چار چیزوں کا اضافہ ہے - قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر، التمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء یداً بید، فاذا اختلفت ہذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یداً بید - تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزوں کا نام لے کر ایک جنس میں تبادلہ کی صورت میں تفاضل اور نسیئہ کو حرام اور مماثلت کو ضروری قرار دیا۔ اور جب ان کی اجناس مختلف ہو، مثلاً سونے کو چاندی کے بدلہ یا شعیر کو تمر کے بدلہ تو اس صورت میں تفاضل کو جائز اور نسیئہ (اُدھار) کو ناجائز قرار دیا۔ مثلاً سونے کے بدلہ سونا ہونے کی صورت میں باہم برابر سرابر ہونا اور نقد ہونا دونوں ضروری ہے، نہ اس میں تفاضل جائز ہے اور نہ اُدھار۔ لیکن اگر سونے کے بدلہ چاندی ہو تو اختلاف جنس کی بنا پر اب تفاضل جائز ہے اگرچہ اُدھار فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

اب ان چھ چیزوں میں ربٰو کا تحقق متفق علیہ ہے، ان کے ماسوا کے متعلق اختلاف ہے۔

(۱) اہل ظواہر جو کہ منکرین قیاس ہیں کہتے ہیں کہ ربٰو ان چھ چیزوں میں

منحصر ہے، لہٰذا دوسری کسی چیز میں ربٰو کا تحقق نہیں ہوگا۔ وہو قول طاؤس وقتادہ والشعبی ومسروق وعثمان البتی۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ربٰو ان چیزوں میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ حضورؐ نے ان چھ چیزوں کو بطور مثال پیش کی ہے۔ اس سے خاص کسی علت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں ربٰو کا تحقق ہوگا۔ جیسا کہ شریعت کا مزاج ہے کہ وہ مثال کے ضمن میں قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اب ان اشیاء ستہ ربویہ میں علت کیا ہے اس کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۲) سونے، چاندی میں علت وزن مع الجنس اور باقی چاروں میں کیل مع الجنس ہے۔ وہو قول ابی حنیفۃ واحمد فی روایۃ والثوری والنخعی والزہری واسحاق ابن راہویہ۔ کیل اور وزن کو ایک ساتھ سمجھانے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک ربٰو کی علت قدر مع الجنس ہے، قدر سے وہی کیل و وزن مراد ہے۔

اس قول کی بناء پہ ربٰو ہر اس چیز میں جاری ہوگا جو کیلی و وزنی ہو جبکہ اس کو اسکی ہم جنس کے بدلہ میں بیچا جائے، خواہ یہ چیز مطعوم ہو یا نہ ہو۔ جیسے مختلف غلے، لوہے، چونا، روئی، پشم وغیرہ۔

(۳) ذہب اور فضہ میں علت ثمنیت (ثمن ہونا) مع اتحاد الجنس ہے اور باقی چاروں میں مطعوم ہونا مع اتحاد الجنس۔ وہو قول الشافعیؒ وروایۃ عن احمد۔ اس قول کی بناء پہ ربٰو تمام مطعومات میں جاری ہوگا، خواہ وہ کیلی ہو یا وزنی ہو یا عددی، عددی کی مثال جیسے انڈا، انار وغیرہ۔ اور جو مطعوم نہیں ہے اس میں ربٰو نہیں ہوگا۔ ان کی دلیل "عن معمر بن عبد اللّٰہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نہی عن بیع الطعام بالطعام الا مثلاً بمثل" (کما سیأتی فی الکتاب)

(۴) ذہب اور فضہ میں علت ثمنیت مع الجنس ہے اور باقی چاروں میں ادخار مع الجنس وہو قول المالکیہ۔ بعض مالکیہ نے ادخار کے ساتھ اقتیات (خوراک ہونا) کا اضافہ کیا ہے۔ اب جو چیز قوت (خوراک) کے کام آتی ہو اور اس کو ذخیرہ کے

طور پر رکھی جاتی ہو، اس میں بالاتفاق ربٰو متحقق ہوگا۔ اور جو چیز صرف قابل ادخار ہو مگر قوت نہ ہو اس میں بعض مالکیہ کے نزدیک تفاضل حرام ہوگا اور بعض کے نزدیک جائز۔

الغرض ان کے نزدیک ربٰو کی علت قابل ذخیرہ ہونا ہے۔ قابل ذخیرہ کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زیادہ تاخیر ہو تو خراب نہ ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر فقط مطعومیت یا کیلی ہونا مقصود ہوتا تو حضورؐ ان چار چیزوں کو ذکر کرنے کی بجائے ایک ہی پر اکتفا کر لیتے، مگر جب آپؐ نے چار چیزوں کا ذکر کیا ہے تو ہمیں ان کے درمیان جامع اور مشترک وصف نکالنا پڑے گا اور وہ ادخار و اقتیات ہی ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغۃ میں، اسی طرح ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین میں امام مالکؒ کے قول کو ترجیح دیا ہے۔

(۵) ذہب اور فضہ کے علاوہ باقی چیزوں میں علت مطعوم ہونے کے ساتھ ساتھ کیلی یا وزنی ہونا ہے مع الجنس۔ لھذا جو چیز مطعوم ہو مگر کیلی یا وزنی نہ ہو مثلاً انڈا، ایسا ہی جو چیز مطعوم نہ ہو اگرچہ کیلی یا وزنی ہو جیسے لوہا، پیتل وغیرہ ان میں ربٰو متحقق نہ ہوگا۔ وھو قول سعید بن المسیب وروایۃ عن احمد وبہ قال الشافعیؒ فی القدیم۔

ترجیح قول الاحناف روایۃً

احناف نے اپنے قول کو روایۃً ودرایۃً ترجیح دی ہے۔ روایۃً ترجیح دینا اس طور پر کہ بہت سی روایات سے قولِ احناف کی تائید ہوتی ہے مثلاً:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث کہ عامل خیبر نے حضورؐ سے کہا: انا لنشتری الصاع بالصاعین من الجمع فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتفعلوا، ولکن مثلا بمثل، او بیعوا ھذا واشتروا بثمنہ من ھذا وکذلک المیزان۔ (بخاری ومسلم) البتہ بخاری کی روایت میں ہے " وقال فی المیزان مثل ذلک"۔ مطلب یہ ہے کہ تمر کے بدلہ تمر بیچنے میں مماثلت ضروری ہے لھذا دو صاع ردی کھجور کے بدلہ

میں ایک صاع اچھے کھجور کو بیچنا جائز نہ ہوگا، اس کے بعد آپؐ نے فرمایا وکذلک المیزان یعنی ایسا ہی وزنی چیزوں کا حکم ہے۔ کہ جیسا کہ کیلی چیز (تمر) میں مماثلت ضروری اور تفاضل حرام ہے ایسا ہی وزنی چیز (ذھب وفضہ) میں بھی مماثلت ضروری ہے۔ اس روایت سے ربوٰ کی علت وزن اور کیل ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے۔

(۲) ابوسعید خدریؓ کی روایت: قال علیہ السلام التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والذھب بالذھب والفضة بالفضة یداً بید، عیناً بعین مثلاً بمثل، فمن زاد فھو ربًا. ثم قال: کذلک مایکال او یوزن ایضًا ۔ اخرجہ الحاکم وقال ھذا حدیث صحیح الاسناد۔

قولہٗ کذلک مایکال او یوزن ایضًا میں کیل و وزن کی بالکل تصریح موجود ہے۔

(۳) عن عبادة وانس بن مالکؓ ان النبیؐ قال: "ما وزن مثل بمثل اذا کان نوعا واحدا، وما کیل فمثل ذلک، فاذا اختلف النوعان فلا بأس بہ" (دارقطنی) تو یہاں آپؐ نے ہر موزون ومکیل کے بارے میں یہ حکم دیا کہ "مثل بمثل" برابر سرابر بیچا جاوے۔ جس سے ربوٰ کی علت وزن اور کیل ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے۔

ترجیح قول الاحناف درایةً

اب قولِ احناف کا درایۃً وعقلاً راجح ہونا، تو اس لئے کہ معاملات میں عدل کی رعایت کی گئی ہے، اسی لئے وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ، وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ۔ وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ، جیسی آیات نازل ہوئیں۔ اور معاملات میں عدل کی صورت "قرب مساوات" ہے کہ برابری کے قریب ہونے کی رعایت کی جائے۔ اور مختلف الاجناس اشیاء میں ادراک مساوات مشکل ہونے کی وجہ سے اس کا معیار دینار و درہم یعنی قیمت کو قرار دیا گیا۔ مثلاً ایک شخص نے ایک گھوڑا کپڑے کے بدلہ میں بیچا تو عدل ومساوات اس وقت ہوگی کہ اس گھوڑے کی قیمت کپڑے کی قیمت کے برابر ہو، گھوڑے کی قیمت اگر پچاس روپیہ ہے تو کپڑے کی قیمت بھی پچاس

روپیہ ہو۔ لہٰذا اگر ایک گھوڑے کی قیمت پچاس اور دس کپڑے کی قیمت پچاس ہو تو یہ دونوں بظاہر عدد میں متفاوت ہونے کے باوجود بھی متساوی اور برابر ہیں۔ اب وہ اشیاء جو متحد الجنس ہیں یعنی کیلی اور وزنی اشیاء، تو یہ چیزیں ایک جنس کے ہونے کے سبب منافع کے اعتبار سے قریب قریب ہیں جس میں باہمی تبادلہ کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً دونوں طرف کھجور یا گیہوں ہو تو تبادلہ کی کیا ضرورت؟ ہاں اسراف اور تعیش کے لئے تبادلہ کیا جاتا ہے کہ بری چیزیں دے کر ایک ہی جنس کی اچھی چیزیں خریدی جاویں تو یہاں عدل یہی ہے کہ دونوں طرف کیل یا وزن میں برابری ہو، کیونکہ یہ دونوں تو منافع کے اعتبار سے زیادہ متفاوت نہیں ہیں، لہٰذا یہاں مثل معنوی یعنی قیمت کی بجائے مثل صوری یعنی وزن یا کیل میں برابر ہونے کا اعتبار ہوگا۔ نیز کیلی اور وزنی چیزوں میں جب تفاضل کو منع کردیا گیا تو خود بخود اس طرح کا معاملہ واقع نہیں ہوگا، (کیونکہ خواہ مخواہ ایک صاع اچھی کھجور دے کر بعینہ اس قسم کی ایک صاع ردی کھجور کون خریدے گا؟ تو لامحالہ اس قسم کا معاملہ ہی بند ہو جائے گا۔) اور یہ بھی ایک مقصد ہے تاکہ لوگ اسراف و تعیش سے بچے۔ الغرض روایۃً و درایۃً دونوں اعتبار سے احناف کا قول راجح ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح قولہ: لاتشفوا بعضها علی بعض

لاتشفوا یہ اشفاف مصدر سے نہی کا صیغہ ہے، ای لاتفضلوا تم بعض پر بعض کو زیادتی مت کرو۔ شِفٌّ (ض) یہ اضداد میں سے ہے، جس کا اطلاق زیادت و نقصان دونوں معنی پر ہوتا ہے، لہٰذا اشفاف کا معنی زیادہ کرنا اور کم کرنا دونوں ہیں۔ یہاں اس لفظ کا استعمال کرنا حضورؐ کے حسن بلاغت میں سے ہے۔ کیونکہ آپؐ کا مقصد زیادتی و نقصان دونوں سے منع کرنا ہے کہ تم سونے کو سونے کے بدلہ اور چاندی کو چاندی کے بدلہ بیچنے میں بعض کو بعض پر زیادہ بھی مت کرو، بعض کو بعض سے کم بھی مت کرو، بلکہ برابر سرابر فروخت کرو۔

توضیح قولہ ولاتبیعوا منها غائبا بناجز

ناجز سے مراد حاضر اور غائب سے مراد

ادھار ہے۔ اموال ربویہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا عند العقد ان کا قبض کرنا ضروری ہے یا صرف تعیین ہی کافی ہے؟ (۱) تو احناف کے نزدیک ربو سے بچنے کے لئے صرف تعیین ضروری ہے، مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ البتہ درہم و دینار چونکہ ثمن کے قبیل سے ہیں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں جب تک کہ ان پر قبضہ نہ ہو۔ اس لئے مجلس میں ان کو قبضہ کرنا ضروری ہے۔ بخلاف گیہوں، جو، کھجور وغیرہ کے، کیونکہ یہ تو متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، لہٰذا ان کو قبضہ کرنا ضروری نہیں، صرف ان کی تعیین کافی ہے۔ (۲) ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک تمام اموالِ ربویہ میں مجلس کے اندر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ ان کا استدلال یداً بید سے ہے۔ یداً بید کنایہ ہے قبضہ کرنے سے، کیونکہ ہاتھ قبضہ کا آلہ ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں تین قسم کی روایتیں ہیں:

۱۔ غائبًا بناجز، کہ مبیع اور ثمن میں سے ایک حاضر ہو اور دوسرا غائب، اس قسم کی بیع مت کرو، بلکہ دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہے۔ اور حاضر ہونے سے مطلب متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا۔

۲۔ عینًا بعین، کہ فروخت کرو معین کو معین کے بدلہ میں، اس سے بھی تعیین ثابت ہوتی ہے نہ کہ تقابض۔

۳۔ یداً بید۔ پہلے دونوں میں جب تعیین مراد ہے لہٰذا یداً بید سے بھی یہی تعیین مراد لینا مناسب ہوگا، تاکہ تینوں روایتوں کا مفہوم ایک ہو جائے۔ اگرچہ یداً بید سے بظاہر تقابض کی طرف اشارہ ہوتا ہے، مگر تعیین کی طرف اشارہ ہونا بھی ممکن ہے کیونکہ ہاتھ جیسا کہ قبضہ کا آلہ ہے اسی طرح اشارہ اور تعیین کا بھی آلہ ہے

حدیث عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ

...... عن ابی قلابة قال کنت بالشام فی حلقة فیها مسلم بن یسار فجاء ابو الاشعث، قال قالوا ابو الاشعث، ابو الاشعث! فجلس فقلت له حدث اخانا حدیث عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قال نعم، غزونا غزاة وعلی الناس معاویة رضی اللہ عنہ، فغنمنا غنائم کثیرة

فكان فيما غنمنا آنية من فضة ، فامر معاوية رجلا ان يبيعها في اعطيات الناس، فتنازع الناس في ذلك فبلغ عبادة بن الصامت الخ ....

(۱) ابو قلابہ نے ابو الاشعث سے درخواست کی کہ ہمارے بھائی کو عبادۃ بن الصامتؓ کی حدیث سنائیے۔ آخانا سے مراد مسلم بن یسار ہیں۔ امیر معاویہؓ کی ماتحتی میں یہ لوگ جہاد میں گئے تھے، مالِ غنیمت میں چاندی کے بہت سے برتن ملے۔ فامر معاویۃ رجلا ان یبیعہا فی اُعطیاتِ الناس۔ بیہقی کی روایت میں "الی الاعطیۃ" کا لفظ آیا ہے مراد یہ ہے کہ امیر معاویہؓ نے ان چاندی کے برتن کو ادھار بیچنے کا حکم دیا، کہ لوگوں کے سرکاری عطیہ ملنے تک ان کو بیچ ڈالو۔ یعنی مشتری کو جب سرکاری عطیہ ملے گا تو وہ ثمن (دراھم) ادا کرے گا۔ ایک تو ادھار، دوسری طرف اس (چاندی کے برتن اور دراہم) میں مماثلت کی رعایت بھی نہیں تھی، اس لئے حضرت عبادۃ بن صامتؓ نے اس سے منع فرمایا اور حضورؐ کی حدیث سنائی۔ لیکن امیر معاویہ نے ان کے اس انکار کو نہیں مانا تو حضرت عبادۃ بن صامتؓ نے فرمایا کہ ہم نے حضورؐ سے جو سنا ہے اس کو ضرور بیان کریں گے، خواہ یہ امیر معاویہ کو ناگوار اور ناپسند کیوں نہ ہو۔ نیز امیر معاویہ کا اس قسم کا واقعہ حضرت ابو الدرداءؓ سے بھی پیش آیا، جو مؤطا امام مالک میں مذکور ہے۔ کہ امیر معاویہ نے سونا یا چاندی کا پیالہ اس کے وزن سے زائد کے بدلہ میں بیچا تو ابو الدرداءؓ نے اس پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھی عن مثل ہذا الا مثلاً بمثل" تو معاویہؓ نے فرمایا کہ "ما أری بمثل ہذا باسًا"۔ ظاہر یہ ہے کہ عبادہ بن صامت کے ساتھ معاویہ کا واقعہ یہ ابو الدرداء کے واقعہ سے پہلے کا ہے۔

(۲) قول معاویۃ "ما اری بمثل ہذا باسًا" حضرت معاویہؓ کا اپنے اس قول سے حدیث کو رد کرنا مقصود نہیں، اور وہ کیسے ہو سکتا جبکہ انہوں نے یہ حدیث دو فقیہ صحابی سے سنی ہے۔ بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ یہ احادیث سونے چاندی کے ٹکڑے اور سکے (درہم و دینار) کے بارے میں ہیں کہ ان میں تفاضل حرام ہے۔ مگر وہ سونا یا چاندی جو مصنوع ہے مثلاً زیور یا برتن وغیرہ کی شکل میں ہو، یہ نص کے ماتحت داخل نہیں ہے۔ بلکہ اس میں

تفاضل جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں زائد حصہ وہ صناعت وصیاغت کے بدلہ یعنی اجرت کے قائم مقام ہوجائے گا - امیر معاویہؓ کا یہ مذہب احناف کے اس مسئلہ کی مانند ہے کہ سیف محلّی بالفضہ کو چاندی کے بدلہ بیچنا جبکہ وہ چاندی تلوار کی چاندی سے زائد ہو، جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں زائد چاندی وہ نفس تلوار کے بدلہ میں ہوجائے گی، لیکن جمہور کے نزدیک سونا، چاندی جس شکل میں ہو، زیور و برتن کی شکل میں ہو یا اپنی اصلی حالت میں سب کا حکم یکساں ہے کہ اس میں تفاضل حرام ہے۔ امیر معاویہ کی اس قول کی خبر جب عمرؓ کو پہونچی تو انہوں نے معاویہ کے پاس یہ لکھا کہ "ان لا یبیع مثل ذلک الا مثلاً بمثل و وزنا بوزن" (مؤطا امام مالک)۔ اس کے بعد امیر معاویہ سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا۔ اور تمام علماء کا بھی اتفاق ہے کہ سونے چاندی میں مصوغ وغیر مصوغ کا حکم یکساں ہے۔ البتہ صرف علامہ ابن القیم مذہب معاویہ کے قائل ہیں۔

حدیث براء بن عازب

..... عن ابی المنہال قال: باع شریک لی ورقا بنسیئۃ الی الموسم او الی الحج فجاء الیّ فاخبرنی فقلت ھذا امر لا یصلح الخ

ابو المنہال فرماتے ہیں کہ میرے ایک شریک نے چاندی کو ادھار بیچا، میرے پاس آکر بتایا تو میں نے کہا کہ یہ تو درست نہیں ہے، ابو المنہال کہتے ہیں کہ میں نے بازار میں اس قسم کی بیع کی تھی، کسی نے مجھ پر انکار نہیں کیا، تو میں براء بن عازبؓ کے پاس آکر ان سے پوچھا، تو آپ نے فرمایا: قدم النبیؐ المدینۃ الخ، حضورؐ مدینہ کو تشریف لے آئے، اس حال میں کہ ہم اس قسم کی بیع کرتے تھے تو آپؐ نے فرمایا: "ما کان یداً بید فلا بأس بہ وما کان نسیئۃ فھو ربا"۔ (اس کے بعد براء بن عازبؓ نے فرمایا کہ) تم زید بن ارقمؓ کے پاس جاؤ (اور ان سے پوچھو) کیونکہ ان کی تجارت مجھ سے بڑی ہے، ابو المنہال کہتے ہیں کہ میں نے ان کے پاس آکر پوچھا تو انہوں نے بھی ایسا ہی فرمایا۔

اس واقعہ سے بالکل ظاہر ہوجاتا ہے کہ صحابہ کرام خود متواضع تھے، اور ایک دوسرے کے حق کو پہچانتے تھے، نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عالم کو اپنے فتوی

کی دوسرے عالم سے تصدیق کرا لینی چاہیئے۔

حدیث فضالۃ بن عبید

...... سمعت فضالۃ بن عبید الانصاری یقول اتی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وھو بخیبر بقلادۃ فیھا خرز وذھب وھی من المغانم تباع فامر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بالذھب الذی فی القلادۃ فنزع وحدہ ثم قال لھم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الذھب بالذھب وزنا بوزن۔

مذاھب

سونا جبکہ وہ دوسری کسی چیز کے ساتھ مرکب ہو اس کو خالص سونے کے بدلے فروخت کرنا ایسا ہی چاندی جبکہ وہ دوسری کسی چیز کے ساتھ مرکب ہو اس کو خالص چاندی کے بدلہ بیچنا، اسی طرح دوسرے اموال ربویہ مثلاً گیہوں جبکہ اپنے غیر کے ساتھ مخلوط ہو اس کو خالص گیہوں کے بدلہ بیچنا یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

(١) امام شافعی و احمدؒ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اگر بیچنا ہے تو سونے کو دوسری چیز سے الگ کر کے تنہا سونے سے بیچے مثلاً بمثل یداً بید۔ یہی حکم چاندی، گیہوں وغیرہ کا ہے۔

(٢) امام مالکؒ کے نزدیک اگر مبیع میں سونا دوسری چیز کے تابع ہو یا وہ دوسری چیز سونے کے تابع ہو تو بیع جائز ہے۔ اور اگر تابع نہیں ہے تو بغیر الگ کئے بیچنا صحیح نہ ہوگا۔

(٣) احناف کے نزدیک سونے کے ساتھ دوسری چیز ملا کر بیچنے کی کئی صورتیں ہیں، جن میں سے ایک صورت جائز ہے اور باقی ناجائز۔ اگر ذھب مفرد یہ ذھب مرکب سے اکثر ہو تو بیع جائز ہے۔ تاکہ اس سونے کی مقدار اس سونے کی مقدار کے برابر ہو کر زائد سونا ذھب مرکب کی اس دوسری چیز کے مقابل ہو جائے، لہٰذا مبادلۃ الذھب بالذھب میں مساوات باقی رہے گی، تفاضل نہ ہوگا۔

اب اگر ذھب مرکب یہ ذھب مفرد کے برابر ہو یا اس سے کم یا کچھ معلوم نہ ہو کہ برابر ہے یا زیادہ، ان تینوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ کم ہونے کی صورت میں تو تفاضل ظاہر ہے، برابری کی صورت میں ذھب، ذھب کے بدلہ ہو جائے گا لیکن غیر ذھب بلا عوض رہ

خالی عن العوض رہ جائے گا، اور مقدار کے معلوم نہ ہونے کی صورت میں تفاضل کا احتمال ہے۔ الغرض ربوٰ واحتمال ربوٰ کی بنا پر یہ تینوں صورتیں ناجائز ہیں۔

استدلال الشافعی واحمدؒ

امام شافعی واحمدؒ حضرت فضالہ بن عبیدؓ کی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ حضورؐ نے سونے کو الگ کرنے کے پہلے قلادہ بیچنے کی اجازت نہیں دی۔ نیز آنے والی روایت میں تصریح موجود ہے کہ آپ نے فرمایا "لاتباع حتی تفصل" یہاں الگ کرنے کے پہلے بیچنے سے مطلقاً ممانعت ہے خواہ ثمن کم ہو یا زیادہ۔

استدلال الحنفیة

(۱) مختلف احادیث میں سونا، چاندی وغیرہ کے باہم تبادلہ میں مماثلت کا حکم دیا گیا ہے اور تفاضل سے منع کیا گیا، لہٰذا جس صورت میں تفاضل کا تحقق یا احتمال ہوگا وہ ناجائز ہوگی۔ اب ہماری مذکورہ صورت میں چونکہ ذہب مفرد یہ ذہب مرکب سے زائد ہونے کی وجہ سے تفاضل کا احتمال باقی نہیں رہا۔ لہٰذا یہ صورت ناجائز نہ ہوگی۔

(۲) مذکورہ صورت کے جواز پر ایک جماعتِ صحابہ وتابعین کا قول وعمل دلالت کرتا ہے۔ مثلاً حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور کہا کہ یا امیر المؤمنین! ہمارے یہاں کی ایک قوم سود کھاتی ہے، علیؓ نے فرمایا وما ذلک؟ تو اس نے کہا کہ سونے چاندی کا ملا ہوا پیالہ چاندی سے بیچتے ہیں، تو حضرت علیؓ نے سر نیچا کیا اور فرمایا "لا، ای لا بأس بہ" اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے "لا بأس بیع السیف المحلی بالدراہم" اسی طرح طارق بن شہاب صحابی سے بھی منقول ہے "کنا نبیع السیف المحلّٰی بالفضة ونشتریہ" نیز اجلہ تابعین مثلاً ابراہیم نخعی، قاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ، حسن بصری، محمد بن سیرین، قتادہ وغیرہم سے بھی اس طرح کا فتویٰ منقول ہے۔

جواب

حدیث فضالہ کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ یہ نہی محمول ہے اس صورت پر جبکہ ذہب مفرد یہ ذہب مرکب سے کم یا برابر ہو۔ اور یہ فضالہ کی آنے والی روایت سے واضح ہو جاتا ہے کہ انہوں نے جو ہار خریدا اس میں بارہ ۱۲ دینار سے زائد

سونا تھا اور انہوں نے اس کا ثمن صرف بارہ دینار ادا کیا، اس لئے حضور نے بیع منع فرمایا۔ اور آپؐ کا قول " لاتباع حتی تفصل " یہ نہی بھی ارشاد ہے کہ سونے کو الگ کرکے سونے کے بدلے بیچے تاکہ تفاضل کا خطرہ نہ رہے، کیونکہ عوام کے لئے اتنی تحقیق و تفصیل مشکل ہے، اب اگر ان کو قبل الفصل بیچنے کی اجازت دی جائے تو یہ لوگ بعض دفعہ ربوٰ کے مرتکب ہوجائیں گے، اس لئے آپؐ نے ارشاداً اس سے منع فرمایا۔ اسی لئے تو آپ نے بعد الفصل فرمایا " الذھب بالذھب وزناً بوزن " مطلب یہ ہے کہ یقینی طور پر حصول مساوات ضروری ہے۔ اب اگر یہ حصول مساوات الگ کرنے کے بغیر کسی دوسرے طریقہ سے بھی ہوجاوے تو بیع صحیح ہوگی۔ نیز حتی تفصل میں حساً فصل کرنا ہی بظاہر مراد ہے، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں فصل عام ہو حساً یا معنیً، کیونکہ حساً فصل کرنا مساوات کے لئے تھا اسی طرح معنیً فصل بھی مساوات ہی کے لئے ہوگا۔ الغرض مسئلہ مذکورہ میں احناف کا قول ہی راجح ہے۔

حدیث معمر بن عبداللہ

عن معمر بن عبد اللہ رضـ .... فانی کنت اسمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الطعام بالطعام مثلا بمثل۔

حضورؐ کا قول " الطعام بالطعام مثلا بمثل " (یعنی طعام کو طعام کے بدلہ برابر سرابر بیچا جاوے) سے مراد یہ ہے کہ طعام کو اگر اسی جنس کے طعام کے بدلہ بیچا جاوے تو مثلاً بمثل ہونا ضروری ہے جیسے گیہوں کو گیہوں کے بدلہ، جَو کو جَو کے بدلہ بیچا جاوے تو مساوات شرط ہے۔ اور اختلاف جنس کی صورت میں تفاضل بالاتفاق جائز ہے، مثلاً گیہوں کو کھجور کے بدلہ متفاضلاً بیچنا لقولہ علیہ السلام فاذا اختلف ہذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یداً بید۔ اب گیہوں اور جَو دو جنس ہیں، جس پر حضورؐ کا قول البر بالبر والشعیر بالشعیر صراحۃً دال ہے۔ اس لئے ان میں باہم تفاضل جائز ہے۔ لیکن امام مالکؒ قریب المنفعۃ ہونے کی بناء پر گیہوں اور جَو کو ایک جنس کے حکم میں شمار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک اسمیں تفاضل جائز نہیں ہے۔ امام مالکؒ معمر بن عبداللہؓ کی اس روایت مذکورہ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے گیہوں دے کر جَو خریدنے کیلئے اپنے

غلام کو بھیجا تھا تو وہ جو کی مقدار زیادہ لے آیا تو انہوں نے ڈانٹا اور اس کو واپس کیا اور کہا کہ مثل بمثل لو اور یہ حدیث "الطعام بالطعام الخ" پڑھ کر سنائی۔ لیکن امام مالکؒ کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ جب ان کو کہا گیا کہ یہ جو تو گیہوں کی جنس سے نہیں ہے (لیس بمثلہ) تو انہوں نے فرمایا " انی اخاف ان یضارع " ای یشابہ ہذا البیع المنہی عنہ من الربوٰ۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ کام تورع واحتیاط کی بناء پر تھا۔

نیز الطعام بالطعام سے مطلقاً جنس طعام مراد نہیں ہے کیونکہ تمر اور حنطہ بالاتفاق طعام کے قبیل سے ہے حالانکہ ان میں تفاضل بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے طعام کو جب اسی جنس کے بدلہ میں بیچا جاوے تو مثلاً بمثل ہونا ضروری ہے۔

حدیث ابوہریرہ وابوسعید

...... ان اباھریرۃ واباسعید حدثاہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث اخا بنی عدی الانصاری فاستعملہ علی خیبر فقدم بتمر جنیب فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل تمر خیبر ھکذا؟ قال لا واللہ یارسول اللہ انا لنشتری الصاع بالصاعین من الجمع فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتفعلوا ولکن مثلا بمثل اوبیعوا ھذا واشتروا بثمنہ من ھذا وکذلک المیزان۔

(۱) بنی عدی قبیلہ کے اس بھائی کا نام سواد بن غَزِیَّۃ ہے۔ انہوں نے خراب کھجور دو صاع دے کر ایک صاع اچھی کھجور لی تھی، اس سے آپؐ نے منع فرمایا اور کہا کہ "لاتفعلوا" ایسا مت کرو۔ چونکہ ان کو مسئلہ معلوم نہیں تھا اس لئے وہ احکام آخرت کے اعتبار سے معذور تھے، بنابریں آپؐ نے ان کو ملامت نہیں کی بلکہ صرف آئندہ ایسا نہ کرنے کا حکم دیا۔ لیکن جہالت عن المسئلہ چونکہ دنیا کے احکام میں معذوریت کا سبب نہیں ہے اس لئے آپؐ نے اس بیع کو فسخ کرنے کا حکم دیا۔ (کما سیأتی من طریق ابی نضرہ عن

ابی سعید۔)

(۲) قولہ :(فی الروایۃ الاٰتیۃ) " بیع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً " جنیب بروزن حبیب : عمدہ قسم کی کھجور۔ بیع الجمع جمع سے مراد مجموع یعنی عمدہ اور ردی دونوں قسم کی ملی ہوئی کھجور۔ تو یہاں آپؐ نے عاملِ خیبر کو ربا سے بچنے کے لئے ایک تدبیر اور حیلہ بتلایا کہ وہ مخلوط کھجور کو دراہم کے بدلہ فروخت کرکے ان دراہم کے ذریعہ عمدہ کھجور خرید لے۔ مقصود بھی حاصل ہوجائے گا اور ربٰو بھی نہیں ہوگا۔

حیلہ شرعی حیلۂ شرعی سے مراد قصد التوصل الی تحویل حکم لآخر بواسطۃ مشروعۃ فی الاصل یعنی ایک حکم کو بدل کر دوسرا حکم حاصل کرنے کا قصد کرنا ایسے واسطے سے جو فی نفسہ جائز ہو۔ اب اگر یہ واسطہ خود ناجائز ہو تو یہ حیلہ بھی بالاتفاق حرام ہے، کسی کے نزدیک اس کی اجازت نہیں ہے، جیسے عورت معاذ اللہ مرتد ہوجائے تاکہ نکاح فسخ ہوجائے اور وہ شوہر سے چھٹکارا حاصل کرلے۔ بنی اسرائیل کا حیلہ اسی قبیل سے تھا، سبت یعنی سنیچر کے دن شکار کو حرام قرار دیا گیا، انہوں نے دریا کے کنارے حوض بنا کر دریا سے حوض تک نالی بنالی۔ سنیچر کے علاوہ مچھلیاں اور کسی دن نظر نہیں آتی تھیں، تو سنیچر کے دن مچھلیاں موجوں کے سبب ان نالیوں کے واسطہ سے حوض میں چلی جاتیں۔ حوض کے گہرے اور پانی کے کم ہونے کی وجہ سے مچھلیاں نکل نہیں سکتی تھیں، تو یہ لوگ انہیں اتوار کو اطمینان سے نکال لیتے تھے۔ اس میں شکار کرنے کی حقیقت تو سنیچر ہی کے دن پائی گئی اگرچہ ان کا نکالنا اتوار کے دن ہوا ہے۔ بنا بریں حرمت کی علت اپنی جگہ باقی رہ گئی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ اسی طرح شحم کا استعمال حرام قرار دیا گیا تو بنی اسرائیل نے اس کو پگھلا کر استعمال کیا، پگھلانے کے بعد صرف نام میں تبدیلی ہوئی کہ اب اس کا نام ودک ہوگیا۔ صرف نام کے بدلنے سے حکم نہیں بدلتا جب تک کہ حقیقت کے اعتبار سے تبدیلی نہ ہو۔ الغرض بنی اسرائیل نے جائز واسطہ کی بجائے ناجائز واسطہ استعمال کیا اس لئے یہ حیلہ حرام ہوا۔ عاملِ خیبر کا دو صاع ردی کھجور کے بدلہ ایک صاع اچھی کھجور خریدنا یہ تفاضل کے سبب عین ربٰو تھا، تو

حضورؐ نے اس سے بچنے کی یہ تدبیر بتائی کہ "بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیبا" تو یہاں مخلوط کھجور کو دراہم کے بدلہ بیچنا اور بعد میں ان دراہم کے ذریعہ عمدہ کھجور خریدنا یہ واسطہ فی نفسہ بالکل جائز ہے، کیونکہ دراہم کے بدلہ کھجور کا بیچنا یا خریدنا یہ تو ناجائز نہیں ہے لہٰذا ربوٰ سے بچنے کا یہ حیلہ جائز ہوگا۔ البتہ یہاں ایک بات ضروری ہے کہ یہ بیع وشراء بغرض بیع وشراء نہیں ہے بلکہ ربوٰ سے بچنے کے لئے ہے تو اس سے بیع وشراء کے نفس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ الغرض حیلہ میں جس واسطہ کا استعمال ہوگا فی نفسہٖ اس کا حکم دیکھنا ہوگا کہ آیا یہ جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہو تو حیلہ جائز ہے اور اگر ناجائز ہو تو حیلہ بھی ناجائز۔

(۴) حضورؐ کا عامل خیبر کو اس حیلہ بتادینے سے ثابت ہوتا ہے کہ مفتی کے لئے مناسب ہے کہ وہ مستفتی کو ایسا طریقہ بتادے جس سے اس کا مقصد بھی حاصل ہو جائے اور حرام کا ارتکاب بھی نہ ہو، یہ مذموم نہیں ہے بلکہ یہ تو حضورؐ کا اقتداء ہے۔ (مبسوط ۱۴ــ۴)

تحقیق مذہب ابن عمر وابن عباس فی الصرف

...... عن ابی نضرۃ قال سألت ابن عمر وابن عباس فی الصرف فلم یریا بہ بأسًا. ابونضرۃ کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر اور ابن عباسؓ کو "صرف" کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔ صرف کہتے ہیں مبادلۃ الثمن بالثمن کو، خواہ متفاضلاً ہو یا متساویاً۔ عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباسؓ کو ربا الفضل والی حدیث معلوم نہ تھی، اس لئے یہ حضرات ربا الفضل کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے کہ سونے کے بدلہ سونا، چاندی کے بدلہ چاندی متفاضلاً جائز ہے، ہاں ادھار ناجائز، ان کا گمان تھا کہ ربوٰ صرف نسیئہ (ادھار) کی صورت میں منحصر ہے۔ لیکن جب ان کو ربا الفضل والی حدیث پہنچی تو اپنے اس فتویٰ سے رجوع کر لیا۔ چنانچہ ابونضرہ جب ابن عمرؓ کے پاس جا کر ابوسعیدؓ کی حدیث ان کو بتائی تو انہوں نے رجوع کر لیا۔ اسی طرح ابن عباسؓ سے بھی رجوع ثابت ہے، چنانچہ ابوالصہباء فرماتے ہیں کہ میں نے مکہ میں ابن عباسؓ سے اس کے بارے میں پوچھا فکرہہ (مسلم)۔ ابوالجوزاء کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ سے "بیع الذھب

بالدرھم یداً بید" کے متعلق پوچھا تو انہوں نے جائز قرار دیا، پھر دوسرے سال آیا اور پوچھا تو انہوں نے منع فرمادیا۔ (رواہ الطبرانی)۔ ابوالشعثار کہتے ہیں کہ" سمعت ابن عباس یقول اللھم انی اتوب الیک من الصرف انما ھذا من رائ وھذا ابوسعید الخدری یرویہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (رواہ الطبرانی) ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے مل کر کہا کہ تم جو یہ فتوی دیتے ہو آیا اسکو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے یا قرآن میں موجود ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ آپ نے فرمایا ہے" انما الربا فی النسیئۃ"، (مسلم) اور مستدرک حاکم میں ہے کہ ابوسعید خدری نے ابن عباس سے کہا: کیا تم اللہ سے ڈرتے نہیں؟ کب تک تم لوگوں کو سود کھلاؤ گے؟ اس کے بعد ان کو یہ حدیث سنائی تو ابن عباس نے فرمایا: جزاک اللہ یا اباسعید الجنۃ فانک ذکرتنی امراکنت نسیتہ استغفر اللہ واتوب الیہ، فکان ینھی عنہ بعد ذلک اشد النھی۔ الغرض ابن عمر اور ابن عباس کا رجوع ثابت ہے اور سب کا اتفاق و اجماع ہوگیا کہ ربوٰ الفضل حرام ہے۔

توضیح قولہ انما الربوٰ فی النسیئۃ

انما الربا فی النسیئۃ، الربوٰ فی النسیئۃ، لا ربوٰ فیما کان یداً بید، یہ تینوں الفاظ حضرت اسامہ کی حدیث میں آئے ہیں (مسلم) جس سے ربوٰ کا نسیئۃ اور ادھار کی صورت میں منحصر ہونا معلوم ہوتا ہے۔ ادھر ربا الفضل کی حرمت والی احادیث بیس صحابہ سے مروی ہیں، جن میں ابوسعید اور ابوبکرہ کی روایت بخاری و مسلم دونوں میں اور حضرت عثمان، ابوہریرہ، فضالہ اور عبادہ کی حدیث مسلم شریف میں ہیں اور بقیہ صحابی کی روائتیں دیگر کتب احادیث میں ہیں۔ اب حدیث اسامہ اور ان احادیث کے باہم تعارض کو دفع کرنے کے لئے علماء نے مختلف طریقے اختیار کئے ہیں۔

۱۔ نسخ، ابتداء میں ربا الجاہلیہ یعنی ربا النسیئۃ کی حرمت قرآن کریم میں نازل ہوئی، اس وقت وہی ممنوع تھا۔ ربا فی البیع یعنی ربوٰ الفضل کا حکم اس وقت نازل نہ ہوا تھا، اس لئے وہ جائز تھا۔ بعد میں جنگ خیبر کے موقع پر آپ نے ربا الفضل کو حرام قرار دیا، چنانچہ عبادہ بن صامت سے مروی ہے کہ" نھانا رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم خیبر"۔ "انما الربٰو فی النسیئۃ" جیسی احادیث حضرت اسامہؓ نے غزوۂ خیبر سے پہلے سنی ہونگی، لہٰذا وہ منسوخ ہیں۔

۲۔ ترجیح۔ انما الربٰو فی النسیئۃ جیسی احادیث صرف حضرت اسامہؓ سے مروی ہیں، اور تحریم تفاضل کی احادیث بیس صحابہ سے مروی ہیں۔ اب اگر ترجیح سے کام لیا جاوے تو تحریم تفاضل کی حدیث ہی راجح ہوگی۔

۳۔ تطبیق۔ اور یہی بہتر ہے، علماء نے تطبیق کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں۔

(۱) آپؐ نے مستقلاً یہ جملہ نہیں فرمایا بلکہ سائل کے جواب میں ذکر کیا۔ سائل نے دو مختلف جنس مثلاً حنطہ کو شعیر کے بدلہ، سونے کو چاندی کے بدلے بیچنے کے متعلق سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا تھا "انما الربٰو فی النسیئۃ" کہ اگر ادھار ہو تو ربٰو ہے ورنہ نہیں۔ حضرت اسامہ بن زیدؓ نے یا تو سائل کے سوال کو سنا ہی نہ تھا یا سائل کے سوال کو سنا تو تھا مگر ان کو خیال ہوا کہ عموم لفظ کا اعتبار ہوتا ہے، خصوصِ مورد کا اعتبار نہیں ہوتا، بنابریں انہوں نے اس کو مطلقاً نقل کردیا۔ (مبسوط)

(۲) حضورؐ نے غیر کیلی اور غیر وزنی چیزوں کی بیع میں ربٰو کو نسیئہ میں منحصر کیا تھا، جیسا کہ عمار بن یاسرؓ کا فتویٰ ہے۔ "العبد خیر من العبدین والامۃ خیر من الامتین"، اسی میں آگے ہے "ماکان یداً بید فلا بأس به انما الربٰو فی النسیئۃ الا ما کیل اووزن" کہ اگر کیلی یا وزنی چیز نہ ہو مثلاً غلام کے بدلہ غلام یا باندی کے بدلہ باندی تو اس میں تفاضل جائز ہے کہ ایک طرف ایک غلام یا باندی ہو اور دوسری طرف اس سے زائد، البتہ اس میں نسیئہ حرام ہے۔ الغرض انما الربٰو فی النسیئۃ کا تعلق درحقیقت غیر کیلی وغیر وزنی چیزوں کے ساتھ تھا لیکن راوی نے اس کو مطلقاً روایت کردیا۔

(۳) انما الربٰو فی النسیئۃ کا یہ حصر حصر ادعائی ہے کہ وہ ربٰو جس کو قرآن نے حرام کیا، جس پر اللہ اور ان کے رسول کی طرف سے لڑائی کا اعلان ہے۔ یہ وہی ہے جو قرض اور ادھار میں ہو۔ اور ربٰو الفضل جس کی ممانعت مختلف احادیث میں آئی ہے اس کا گناہ ربٰو النسیئۃ کے درجہ کا نہیں ہے۔ لہٰذا انما الربٰو فی النسیئۃ کا مطلب کامل، حقیقی، جلی،

اغلظ، شدید التحریم ربا وہ ربا النسیئۃ ہے۔ (فتح الباری)

(۴) انما الربا فی النسیئۃ یہ اکثریت کے اعتبار سے ہے کہ اکثر ربو النسیئۃ ہی واقع ہوا کرتا ہے (من جہۃ انہ الواقع فی الاکثر)۔ (بدایۃ المجتہد)

سودی بینک میں ملازمت

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آکل الربوا وموکلہ وکاتبہ وشاہدیہ وقال ھم سواء۔

حضورؐ نے سود کھانے والا، کھلانے والا، لکھنے والا اور اس کے گواہ سب پر لعنت کی ہے اور فرمایا کہ سب برابر ہیں۔ سود کے لکھنے والے پر لعنت اس وجہ سے ہے کہ اس سے سودی کاروبار میں اعانت ہوتی ہے۔ جس سے یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ سودی بینکوں میں نوکری کرنا ناجائز ہے۔ اگر نوکری میں ایسا کام ہو جو ربو پر اعانت ہوتی ہے تو وہ دو وجہ سے حرام ہے: (۱) اعانۃ علی المعصیۃ۔ (۲) اخذ الاجرۃ من المال الحرام، اب اگر نوکری میں ایسا کام ہو جس کا تعلق ربو کے ساتھ نہیں ہے تو یہ بھی ناجائز ہے دوسری وجہ یعنی اخذ الاجرۃ من المال الحرام کی بنا پر۔ (تکملہ فتح الملہم)۔

۳۱ باب اخذ الحلال وترک الشبہات

.... عن النعمان بن بشیر قال سمعتہ یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول واھوی النعمان باصبعیہ الی اذنیہ۔ ان الحلال بین وان الحرام بین وبینھما مشتبہات لایعلمھن کثیر من الناس فمن اتقی الشبہات استبرأ لدینہ وعرضہ ومن وقع فی الشبہات وقع فی الحرام۔

حضورؐ فرماتے ہیں کہ حلال، جس کا حکم واضح ہے، حرام جس کا حکم واضح ہے، اور ان دونوں کے درمیان بہت سی مشتبہات ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں۔ تو جو شخص شبہات سے بچے گا وہ اپنے دین اور عزت کی حفاظت کرلے گا اور جو شخص شبہات میں واقع ہوگا وہ حرام میں واقع ہوگا۔

عظمة هذا الحديث

اس حدیث کی عظمت پر علماء کا اتفاق ہے۔ یہ ان احادیث میں سے ہے جن پر اسلام کا مدار ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث ثلث الاسلام ہے۔ اسلام کا مدار اس پر اور "انما الاعمال بالنیات" اور "من حسن اسلام المرء ترکه ما لا یعنیه" پر ہے۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ دین کا مدار چار احادیث پر ہے۔ یہ تین ہیں اور چوتھی حدیث "لایؤمن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه" ہے۔ اس حدیث میں حضور کھانے پینے، پہننے سے لیکر تمام امور کے متعلق تنبیہ فرما رہے ہیں کہ اس کا حلال ہونا چاہئے اور شبہات سے پرہیز کرنا چاہیئے تاکہ اپنے دین اور عزت کی حفاظت ہو۔

اقوال العلماء فی تفسیر المشتبهات

مشتبہات سے کیا مراد ہے؟ اس سے بچنے کی کیفیت کیا ہے؟ اس سلسلہ میں علماء کے اقوال مختلف ہیں:

(۱) علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ کوئی چیز فی نفسہ مشتبہ نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کا حکم بتا دیا ہے، کوئی شئی ایسی نہیں ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے بیان نہیں فرمایا۔ البتہ یہ بیان دو قسم پر ہے۔ ۱۔ بیان جلی، جسکو سب لوگ جانتے ہیں۔ ۲۔ بیان خفی جس کو صرف خواص علماء جانتے ہیں، جن کو اصول شرع اور طرق استنباط پر واقفیت حاصل ہے۔ الغرض یہاں مشتبہات سے مراد وہ امور جن کا حکم عام لوگوں پر مشتبہ ہے۔ اور ان سے بچنے سے مراد یہ ہے کہ حکم جاننے سے پہلے ان کا ارتکاب نہ کرے، جب حکم معلوم ہو جائے گا تو ارتکاب جائز ہوگا۔

(۲) امام نووی فرماتے ہیں کہ مشتبہات وہ امور ہیں جن کے متعلق ادلہ حلت و حرمت متعارض ہیں۔ اب اگر مجتہد کسی دلیل کی بنا پر جانب حلت کو ترجیح دیوے تو یہ حلت مشتبہ رہ جاتی ہے اس صورت میں ورع اور تقوی یہ ہے کہ اس سے پرہیز کیا جاوے، کیونکہ اجتہاد میں خطاء ہونے کا امکان ہے۔

(۳) امام مازری وغیرہ سے علامہ عینی نے نقل کیا ہے کہ یہاں مشتبہات سے مراد "امور مکروہہ" ہیں۔ حدیث مذکور میں مکروہ چیزوں سے پرہیز کرنے کی

ترغیب آئی ہے، کیونکہ بہت سے لوگ بے پروائی کے ساتھ مکروہ امور کا ارتکاب کر لیتے ہیں، تو حدیث نے یہ تنبیہ کی کہ ارتکابِ مکروہ وہ مفضی ہوتا ہے ارتکاب حرام کا۔

(۴) بعض علماء فرماتے ہیں کہ مشتبہات سے مراد وہ مباح امور جن سے پرہیز کرنا اچھا ہے۔ چنانچہ حضورؐ، خلفائے راشدینؓ اور اکثر صحابہ عمدہ کھانے، اچھا پہننے اور آرام کے ساتھ رہنے سہنے سے پرہیز کرتے تھے۔

چونکہ مکروہ اور مباح یہ مشتبہات میں سے نہیں ہے اس لئے قول ثالث و رابع ضعیف ہے۔ اور حدیث میں قول اول و ثانی دونوں یکساں طور مراد ہیں کہ اشتباہ کی مختلف صورتیں ہیں۔ سب یہاں مقصود ہیں۔

تفصیل صور الاشتباہ واحکامہا

اشتباہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو عامی کو واقع ہوگا یا مجتہد کو۔ اگر عامی کو واقع ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس وجہ سے اشتباہ ہوگا کہ وہ شخص اس کا حکم نہیں جانتا، اس نے اس کے بارے میں کسی مجتہد سے نہیں پوچھا۔ تو اس صورت میں مشتبہ چیز سے پرہیز کرنا اس پر واجب ہے، اور اگر عامی کا اشتباہ مفتی صاحبان کے اختلاف کی وجہ سے ہو، اور کسی ایک مفتی کو دوسرے پر علم و ورع کے اعتبار سے ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں پرہیز کرنا مستحب ہے

اور اگر اشتباہ مجتہد کو واقع ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس اشتباہ کا سبب اس مسئلہ میں ان کا اجتہاد نہ کرنا ہے تو اس مسئلہ میں ان کا حکم عامی کی مانند ہے کہ پرہیز کرنا واجب ہے، یا تو یہ اشتباہ تعارضِ ادلہ کی وجہ سے واقع ہو، اور بعض دلیل کو بعض پر ترجیح دینا ممکن نہ ہو تب بھی احتراز واجب ہے۔ لان المحرم راجح علی المبیح عند استواء الادلۃ۔ اب اگر دلیل اباحت کو دلیل تحریم پر ترجیح حاصل ہو تو اس صورت میں پرہیز کرنا مستحب ہے۔ (تکملہ فتح الملہم)

توضیح قولہ من وقع فی الشبہات وقع فی الحرام

یعنی جو شخص شبہات میں واقع ہوگا وہ حرام میں واقع ہوگا۔ یہ اس وجہ سے کہ:

۱) جب آدمی شبہات کا عادی بن جائے گا تو وہ ان کو ہلکا سمجھے گا، امورِ دین کے متعلق اس کے اندر بے پروائی آئے گی، یہاں تک کہ وہ حرام کو حرام سمجھتے ہوئے اس کا مرتکب ہو جائے گا۔

۲) بعض کہتے ہیں کہ جو شخص شبہات کا زیادہ ارتکاب کرے گا اس کا دل اندھیرا ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ حرام کا ارتکاب کرلے گا اور اس کو اس کی خبر بھی نہیں ہوگی۔

توضیح قولہ کالراعی یرعی حول الحمی

حمی حا کے کسرہ کے ساتھ ہر وہ جگہ جس کو بادشاہ نے اپنے لئے محفوظ کرلیا، جس میں غیر کا دخول ممنوع ہو، عموماً اس کا استعمال چراگاہ پر ہوا کرتا ہے۔ رؤسائے عرب کی عادت تھی کہ کسی چراگاہ کو اپنے لئے خاص کر لیتے تھے، دوسرا کوئی وہاں چراتا تو سخت سزا دیتے تھے، اس لئے چرواہے اس چراگاہ سے دور دور اپنی بکریوں کو چراتے تھے، اس لئے کہ چراگاہ کے آس پاس چرانے میں اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ ذرا غفلت ہوئی تو بکریاں چراگاہ کے اندر منہ ڈال دیں گی جس کی وجہ سے ہم سزا کے مستحق ہو جائیں گے۔ تو حضورؐ نے اس مشہور حمی سے مثال دی۔ کہ اللہ تعالیٰ کی حمی ان کے محارم ہیں اور یہ مشتبہ چیزیں اسی محارم کے آس پاس ہیں، لہٰذا محارم سے بچنے کے لئے ان مشتبہ امور سے بھی بچنا چاہیئے۔

۳۲ باب بیع البعیر واستثناء رکوبہ

عن عامر حدثنی جابر بن عبد اللہ انہ کان یسیر علی جمل لہ قد اعیا، فأراد ان یسیبہ قال فلحقنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدعا لی وضربہ فسار سیرا لم یسر مثلہ الخ۔

حضرت جابرؓ کے اونٹ کا قصہ

مسند احمد میں یہ قصہ بہت تفصیل کے ساتھ منقول ہے۔ حضرت جابرؓ کا اونٹ گم ہو گیا تھا، وہ حضورؐ کے پاس سے گزرے تو آپؐ نے پوچھا، "مالک یا جابر؟" تو انہوں نے

کہا میرا اونٹ گم ہوگیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا کہ وہاں تمہارا اونٹ ہے جاکر لے لو، "هذا
جملک اذهب فخذه"، جدھر آپؐ نے فرمایا تھا تلاش کیا مگر نہیں پایا، اور واپس آکر
انہوں نے حضورؐ سے کہا تو آپؐ نے پھر وہی جملہ فرمایا، "جابرؓ پھر گئے، لیکن اب بھی
نہیں ملا"، واپس آکر کہا، حضورؐ کسی کام میں مشغول تھے، فرمایا ذرا ٹھیرو، پھر جابرؓ
کے ہاتھ پکڑ کر ان کو لے گئے، اور جس جگہ اونٹ تھا وہاں پہونچے، آپؐ نے اونٹ
پکڑ کر حضرت جابرؓ کو دیا۔ جابرؓ اونٹ پر چڑھے، لیکن اونٹ بہت زیادہ سست تھا،
تھک گیا تھا، حضورؐ نے دیکھا تو دعا فرمائی اور کوڑے یا لاٹھی سے اونٹ کو مارا، اب
وہ تیزی سے چلنے لگا اور اتنی تیزی سے کہ آپؐ کے اونٹ سے بھی آگے بڑھ گیا، جابرؓ اس کی
لگام کو کھینچتے رہے تاکہ حضورؐ کی بات سنے۔ اس وقت آپؐ نے کہا "بعنی جملک هذا"
تم میرے پاس اپنا یہ اونٹ بیچ لو، جابرؓ نے کہا نہیں وہ آپ کو ہدیہ ہے "بل هو لک"
آپؐ نے بیچنے پر اصرار کیا تو جابرؓ نے بیچ دیا۔ اور اپنے اہل تک اس پر سوار ہو کر آنے کا استثناء
کیا۔ مدینہ آکر وہ اونٹ آپ کی خدمت میں لے گیا تو آپ نے اس کی پوری قیمت دی اور مزید
ایک قیراط دیا۔ جابرؓ کہتے ہیں کہ وہ ایک قیراط برابر میری تھیلی میں رہتا تھا، یہاں تک کہ
حرّہ کی لڑائی میں شامیوں نے اس کو لے لیا۔ حضرت جابرؓ ثمن لے کر جب واپس ہوگئے
تو حضورؐ نے ان کے پیچھے آدمی بھیج کر انکو بلوایا اور فرمایا کہ کیا تیرا گمان ہے کہ میں نے
تجھے ثمن کم دیا ہے، تیرے اونٹ لے لینے کے لئے؟ تو یہ اونٹ بھی لے جا اور یہ دراہم
بھی، سب تیرا ہے۔ تو اس واقعہ میں حضرت جابرؓ نے اونٹ پر سوار ہو کر اپنے اہل تک
پہونچنے کی شرط لگائی تھی، اس سے شرط فی البیع کا مسئلہ شروع ہوتا ہے۔ جس کی تفصیل
ملاحظہ ہو:

تفصیل مسئلۃ الشرط فی البیع

واضح رہے کہ یہاں شرط سے مراد وہ شرط ہے جو عقد بیع کے ساتھ مقترن ہو اور اس میں ایسی چیز کا اضافہ کرے جو نفس عقد میں داخل نہیں تھی
اب اگر یہ چیز فی نفسہ حرام ہو یا اس کے وجود میں غرر ہو تو اس کے ناجائز ہونے میں
کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اب اگر وہ چیز نہ تو فی نفسہ حرام ہے اور نہ اس میں غرر ہے تو اس کے بارے میں فقہائے کرام کے مختلف اقوال ہیں۔ ابن حزم اور اہل ظاہر نے تو اس کو مطلقاً ناجائز قرار دیا اور کہا کہ اس سے بیع فاسد ہو جائے گی، ابن شبرمہ نے اس کو مطلقاً جائز قرار دیا، ان کے نزدیک بیع اور شرط دونوں صحیح ہیں اور ابن ابی لیلیٰ وابراہیم نخعی نے بیع کو جائز اور شرط کو ناجائز قرار دیا۔

اب رہ گئے ائمہ اربعہ، تو ان کے نزدیک اس مسئلہ میں بہت تفصیل ہے جس کو جاننا نہایت ضروری ہے۔

مذہب احناف

(۱) جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو، (۲) یا عقد کے ملائم ومناسب ہو۔ (۳) یا تو ایسی شرط جس پر لوگوں کا تعامل ہو — جائز ہے، جس سے بیع فاسد نہیں ہوگی۔ مقتضائے عقد کے مطابق ہونے والی شرط کی مثال، جیسے اس شرط کے ساتھ بیچنا کہ قبض ثمن تک مبیع بائع کے پاس محبوس رہے گا۔ یا کسی دابہ اس شرط پر خریدنا کہ مشتری اس پر سوار ہوگا، چونکہ یہ چیزیں بغیر شرط کے لازم ہو جاتی ہیں، لہٰذا ان کا ذکر کرنا محض بطور تاکید وتصریح ہوا کرتا ہے جس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔

عقد کے ملائم ومناسب شرط کی مثال، جیسے ادھار بیع میں یہ شرط لگانا کہ مشتری ثمن کے بدلہ میں کوئی چیز رہن رکھے گا یا کفیل دے گا، یہاں ثمن جو بائع کا حق ہے رہن وکفالت کے ذریعہ اس کی توثیق ہو رہی ہے۔

وہ شرط جس پر لوگوں کا تعامل ہے اس کی مثال، جیسے کسی نے جوتا خریدا اس شرط پر کہ بائع اس کو پہنا کر دیوے۔ یا تو چمڑے کی تھیلی خریدی اس شرط پر کہ بائع اس سے موزہ تیار کر کے دیوے۔ یہ شرط جائز ہے، لان الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی ولان فی النزع عن العادۃ الظاہرۃ حرجا بینا۔ (مبسوط)۔

اب وہ شرائط جو ان تینوں میں سے کسی میں داخل نہ ہو دو حال سے خالی نہیں ہیں۔

(۱) یا تو اس میں بائع یا مشتری کا فائدہ ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ غلام یا باندی ہو۔

یہ شرط مفسد بیع ہے، جس سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ مثلاً گیہوں خریدا اس شرط پر کہ بائع اس کو پیس کر دیوے یا تو کپڑا خریدا اس شرط پر کہ بائع اس کو سی کر دیوے تو بیع فاسد ہوگی۔

(۲) یا تو وہ شرط ایسی ہوگی جس میں نہ بائع یا مشتری کا فائدہ ہے اور نہ مبیع کا، مثلاً کوئی جانور یا کپڑا اس شرط پہ خریدا کہ وہ اس کو نہیں بیچے گا تو یہ شرط باطل اور لغو ہے اور بیع صحیح ہوگی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد دو طرح کے ہیں، ایک شرط فاسد ایسی ہے جو عقد کو فاسد کر دے اور دوسری ایسی ہے جو خود لغو ہو جاتی ہے عقد کو فاسد نہیں کرتی۔ ادھر تیسری قسم ایک شرط ہے جو خود بھی لازم ہوتی اور عقد بھی صحیح ہونا، اور یہ وہ ہے جس کی اجازت شریعت نے دی ہے، مثلاً خیارِ شرط، خیارِ رؤیت اور خیارِ عیب۔

امام شافعیؒ کا مذہب

جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو یا عقد کے ملائم ومناسب ہو امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ البتہ شوافع حضرات اس دوسری قسم شرط (ما یلائم العقد) کو "الشرط الذی فیہ مصلحۃ العقد او الشرط الذی تدعو الیہ الحاجۃ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور وہ شرط جو کہ نہ مقتضائے عقد کے مطابق ہے اور نہ ملائم عقد ہے ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے اگرچہ اس پر لوگوں کا تعامل کیوں نہ ہو۔ اب اگر اس میں عاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو تو وہ مفسدِ بیع ہے اور فائدہ نہ ہو تو وہ شرط لغو ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔

الغرض احناف و شوافع میں درحقیقت یہ فرق ہے کہ وہ شرط جس پر لوگوں کا تعامل ہے، یہ احناف کے نزدیک جائز ہے اور شوافع کے نزدیک ناجائز۔

امام مالکؒ کا مذہب

اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا مذہب سب سے دقیق ہے اور اس میں تفصیل بھی زیادہ ہے۔ مذہب احناف وشوافع کے ساتھ مذہب مالکی کا فرق اس میں ہے کہ ان دونوں مذہب میں شرط کا جائز نہ ہونا اصل ہے، اور جواز کی چند مخصوص صورتیں مستثنیٰ ہیں، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک شرط کا جائز ہونا اصل ہے باقی عدم جواز کی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک شرط صرف

دو صورتوں میں فاسد ہوگی۔
۱۔ جبکہ وہ مقتضائے عقد کے مناقض ہو مثلاً بائع نے یہ شرط لگائی کہ مشتری مبیع میں تصرف نہیں کرے گا۔
۲۔ جبکہ شرط ثمن میں خلل پیدا کردے۔ مثلاً وہ بیع جس میں قرض دینے کی شرط ہو یا مثلاً بیع وفار، جس کی صورت یہ ہے کہ مشتری اس شرط پر سامان خریدے کہ جب بھی بائع ثمن واپس کرے گا یہ سامان اسی کا ہوگا۔
شرطِ فاسد ان کے نزدیک ہر حال میں باطل ہے، البتہ عقد پر اثر کرنے میں وہ تین قسم پر منقسم ہے۔
(۱) شرط فاسد کے سبب عقد بھی باطل ہو جائے گا، اور یہ اس صورت میں کہ جب شرط مقتضائے عقد کے مناقض ہو مثلاً مشتری پر مبیع میں تصرف نہ کرنے کی شرط ہونے کی صورت میں یہ شرط بھی فاسد ہوگی اور عقد بھی باطل۔
(۲) شرط فاسد خود باطل ہوگی لیکن عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور یہ اس صورت میں کہ شرط مقتضائے عقد کے مناقض ہے ٹھیک لیکن اس پر عمل کرنے سے عقد میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا، مثلاً عورت کا اپنے شوہر پر یہ شرط لگانا کہ اس کی موجودگی میں وہ دوسری عورت کو شادی نہ کرے، یا تو یہ شرط کہ اس کو کبھی طلاق نہ دے۔ تو اس صورت میں شرط باطل ہوگی لیکن عقد صحیح ہو جائے گا۔
(۳) شرط فاسد کے سبب عقد باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ شرط لگانے والا اپنی شرط سے اتر جاوے تو شرط ساقط ہو جائے گی اور عقد صحیح رہ جائے گا، اور یہ اس صورت میں کہ جب شرط ثمن میں خلل پیدا کرنے والی ہو، مثلاً بیع وفار وغیرہ میں۔
ان صورتوں کے علاوہ باقی تمام شرائط امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہیں۔ مثلاً بائع کا مشتری پر "عبد مبیع" کو آزاد کردینے یا ارض مبیعہ کو وقف کردینے کی شرط لگانا، یا تو اس شرط پر مکان بیچنا کہ بائع اس میں ایک مدت تک رہے گا، یا تو جانور بیچنا کہ بائع اس پر ایک مدت تک سوار ہوگا وغیرہ، جس میں احد المتعاقدین کا کوئی معقولی فائدہ ہو یہ سب جائز ہیں۔ مالکیہ حضرات اس مسئلہ میں اپنے مذہب کو سب سے بہترین

مذہب گمان کرتے ہیں، کیونکہ اس سے تمام احادیث پہ عمل ہوجاتا ہے اور ان کے نزدیک تمام احادیث پہ ایک ساتھ عمل کرنا یہ بعض احادیث کو ترجیح دے کر دوسرے بعض کو ترک کرنے سے بہتر ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک شرط اگر ایک سے زائد ہو تو شرط اور عقد دونوں مطلقاً فاسد ہیں، مثلاً اس شرط پر کپڑا خریدنا کہ بائع اس کو سی کر، دھو کر دیوے، تو یہاں دو شرطیں لہٰذا عقد فاسد ہوگا، ہاں اگر یہ دونوں شرط عقد کے ملائم و مناسب ہو تو عقد صحیح ہوگا، مثلاً رہن اور تسلیم مبیع کی شرط لگانا۔

اب اگر ایک شرط ہو تو احمد بن حنبلؒ کا مذہب امام مالکؒ کے مذہب کے قریب قریب ہے۔ اگرچہ تعبیر میں تھوڑا سا فرق ہے۔

ائمہ میں اختلاف کی وجہ

اس باب میں احادیث مختلف ہیں۔

(۱) حضرت جابرؓ کی حدیث جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کو بیچتے وقت انہوں نے مدینہ تک اس پہ سوار ہو کر جانے کی شرط لگائی تھی، جس کا تقاضا ہے کہ بیع بالشرط صحیح ہو، یعنی بیع بھی صحیح ہو، شرط بھی صحیح ہو۔

(۲) حضرت عائشہؓ کی حدیث حضرت بریرہ کے واقعہ میں۔ بریرہؓ کے مالکین نے ان کو حضرت عائشہ سے اس شرط پہ بیچا تھا کہ ولاء ان کو ملے گا اور عائشہؓ نے اس شرط کے ساتھ خریدا تھا۔ آپؐ نے ان پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگ اس قسم کی شرط کیوں لگاتے ہیں، آپؐ نے بیع کو باقی رکھا اور شرط کو لغو قرار دیا۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ بیع صحیح اور شرط لغو ہو۔

(۳) عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع وشرط۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع بھی باطل اور شرط بھی باطل۔

اس سلسلہ میں ایک واقعہ مشہور ہے کہ عبدالوارث بن سعید فرماتے ہیں کہ میں مکہ

کو آیا اور وہاں امام ابوحنیفہ، ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کو پایا، تو میں نے امام ابوحنیفہؒ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جس نے بیع کی اور اس میں کوئی شرط لگائی، تو امام صاحب نے جواب دیا کہ بیع بھی باطل ہے اور شرط بھی باطل۔ اس کے بعد میں ابن ابی لیلیٰ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ بیع جائز ہے اور شرط باطل، پھر میں نے ابن شبرمہ سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ بیع بھی جائز ہے اور شرط بھی۔ عبدالوارث بن سعید کہتے ہیں تو میں امام ابوحنیفہؒ کے پاس واپس جاکر ان دونوں حضرات کے قول کی خبر دی تو آپ نے فرمایا: لا ادری ما قالا، حدثنا عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن بیع وشرط، البیع باطل والشرط باطل۔ اس کے بعد میں امام ابن ابی لیلیٰ کے پاس ان دونوں حضرات کے قول کی خبر دی تو انہوں نے فرمایا: لا ادری ما قالا، حدثنا ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ ام المومنین ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال اشتری بریرۃ واشترطی لھم الولاء، البیع جائز والشرط باطل۔ اس کے بعد میں ابن شبرمہ کے پاس آکر ان دونوں حضرات کے قول کی خبر دی تو انہوں نے فرمایا: لا ادری ما قالا، حدثنا مسعر بن کداء عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد اللّٰہؓ انہ باع من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم جملاً واشترط ظھرہ الی المدینۃ، البیع جائز والشرط جائز۔

الغرض ان تینوں احادیث پر اس مسئلہ کا مدار ہے۔ ائمہ نے اپنے اجتہاد کے مطابق ان احادیث کو جمع کرتے یا ترجیح دینے کی کوشش کی ہے۔ احناف نے "نھی عن بیع وشرط" پر عمل کیا، اور اس شرط کو مقید کیا ایسی شرط کے ساتھ جس میں احد المتعاقدین یا مبیع کا نفع ہو اور اس پر لوگوں کا تعامل نہ ہو۔ اور احناف حدیثِ عائشہ وحدیثِ جابر میں تاویل کرتے ہیں

حدیثِ جابرؓ کا جواب

اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صلب عقد میں سوار ہونے کی شرط

تھی کما فی قولہ فی الباب " واستثنیت علیہ حملانہ الی اھلی"۔ لیکن دوسری بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے صلب عقد میں کوئی شرط نہیں تھی بلکہ بیع مطلقاً واقع ہوئی تھی۔ بعد میں اللہ کے رسول ﷺ نے تبرعاً حضرت جابرؓ کو سوار ہونے کی اجازت دی تھی جیسا کہ مسند احمد کی روایت اس پر صراحۃً دلالت کرتی ہے، چنانچہ جابرؓ فرماتے ہیں: "فنزلت من الرحل الی الارض قال ماشأنک قال قلت جملک! قال قال لی ارکب جملک قال قلت ماھو بجملی ولکنہ جملک، قال کنا نراجعہ مرتین فی الامر اذا امرنا بہ فاذا امرنا الثالثۃ لم نراجعہ، قال فرکبت الجمل"۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابرؓ نے حضور ﷺ کے پاس اونٹ تسلیم کر دیا تھا، سوار ہونے پر وہ راضی نہیں تھے، مگر آپ ﷺ نے ان کو بار بار کہنے سے وہ سوار ہوئے۔ اس سے صلب عقد میں شرط نہ ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے۔ نیز حضور ﷺ کے فضل و احسان پر صحابہ کرام کا پورا اعتماد تھا۔ یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ حضرت جابرؓ کو حضور ﷺ کے بارے میں اندیشہ تھا کہ آپ اونٹ خریدنے کے بعد ان کو میدان میں ویسا ہی پیدل چھوڑ دیں گے، جس سے وہ عند العقد شرط لگانے کو ضروری سمجھے۔ الغرض یہاں روایات مختلف ہیں اور عند العقد شرط کا نہ ہونا ہی ظاہر ہے لھذا بیع بالشرط کے جواز کے لئے اس حدیث کو بنیاد بنانا صحیح نہ ہوگا۔

امام طحاوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا مقصد یہاں بیع و شراء نہیں تھا، بلکہ حضرت جابرؓ کے ساتھ احسان کرنا تھا۔ ان کے ساتھ احسان کرنے میں دوسرے لوگ بھی امیدوار ہو سکتے تھے اس لئے آپ نے بیع کی صورت اختیار کی۔ آپ کا قول "اترانی ماکستک لآخذ جملک خذ جملک ودراھمک فھو لک"، یعنی کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ میں تم کو کم قیمت دیکر تمہارا اونٹ لینا چاہتا ہوں، تم اپنے اونٹ اور دراہم سب لے جاؤ، یہ تمہارا ہے"۔ یہ ہماری اس توجیہ ہی پر دلالت کر رہا ہے۔

حدیث عائشہ کا جواب

حدیث عائشہ یعنی قصہ بریرہ والی حدیث جس میں حضور ﷺ نے حضرت عائشہ رضی کو فرمایا تھا "اشتریھا واعتقیھا واشترطی لھم الولاء" جس سے شرط اور بیع دونوں کے جواز معلوم ہوتا ہے۔

علمائے کرام نے اس کی مختلف توجیہات بیان کی ہیں ۔

(۱) حضور ﷺ نے حضرت عائشہ کو نفس بیع کی اجازت دی تھی نہ کہ بریرہ کے مالکین کے لئے ولاء کے شرط لگانے کی ۔ جس پر طحاوی شریف کی روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا : " لایمنعک ذلک منہا ، اشتریہا فاعتقیہا فانما الولاء لمن اعتق " ۔ اب جس روایت میں " واشترطی لہم الولاء " کا لفظ آیا ہے اس کے متعلق امام طحاوی وامام مزنی فرماتے ہیں کہ اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جاوے تو یہاں " لہم " کے لام بمعنی علی کے ہے ای واشترطی علیہم الولاء یعنی تم شرط لگاؤ ان کے (مالکین بریرہ کے) اوپر ولاء کا یعنی ولاء تم کو ملنے کا ۔ ای اشترطی علیہم ان یکون الولاء لک ۔ لیکن امام خطابی ، نووی ، ابن دقیق العید وغیرہم نے اس توجیہ کی تردید کی ہے ۔

(۲) امام نووی فرماتے ہیں کہ یہاں جو شرط لگانے کا حکم دیا گیا یہ صرف اس واقعہ کے ساتھ مخصوص ہے ، اس سے عام حکم ثابت کرنا مقصود نہیں ۔ حضور ﷺ نے پہلے اشتراط کی اجازت دی اور بعد میں اسکو باطل قرار دیا تاکہ لوگوں کی اس عادت کو ختم کرنا ابلغ واشد طریقہ سے ہو ، جیساکہ آپ ﷺ نے حجۃ الوداع میں حج کے احرام کی اجازت دی پھر اس کو فسخ کرکے عمرہ بنانے کا حکم دیا تاکہ ان کی عادت کو اچھی طرح ختم کی جاوے کیونکہ اہل عرب اشہر حج میں عمرہ کرنے کو ممنوع سمجھتے تھے ۔ تو قصہ بریرہ میں بھی آپ ﷺ نے یہی صورت اختیار فرمائی ۔

(۳) حضرت بریرہ کی حدیث کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : " اشتریہا ودعیہم لیشترطوا ما شاءوا " (رواہ البخاری) ۔ جو دلالت کرتا ہے کہ جن روایات میں " اشترطی " آیا ہوا ہے یہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ یہ اشتراط وترک اشتراط کے درمیان تسویہ کے لئے ہے ۔ ای اشترطی لہم الولاء او لا تشترطی ۔ یعنی ان کے لئے ولاء کا شرط لگانا اور نہ لگانا دونوں برابر ہیں ، ولاء معتق ہی کو ملے گا ، جیساکہ استغفر لہم او لا تستغفر لہم ، اصبروا او لا تصبروا وغیرہ ۔

(۴) کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں حضور ﷺ کا " اشترطی لہم الولاء " کہنے سے مقصد یہ ہے کہ اے عائشہ تم ان کی شرط مان لو ، اور ان سے جھگڑو مت ، فمعنی اشترطی اسکتی " وہذا مجاز قطعاً وہو استعارۃ تبعیۃ شبہ اشتراطہا مع اضمار خلافہ لسکوتہا وترکہا من حیث

ان کلا منھما غیر ناقح فی الذی ارادہ البائع ۔

(۵) علامہ ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ حدیث میں تو یہ بات نہیں ہے کہ ولاء کی شرط یہ عقد کے ساتھ مقارن تھا، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ اشتراطِ ولاء عقد سے پہلے ہوا ہوگا جو کہ محض ایک وعدہ ہے ۔ اب حضورؐ کا قول " اشترطی " کا مطلب یہ ہے کہ تم ان سے ولاء کے متعلق وعدہ کر لو، جس کا پورا کرنا تم پر ضروری نہیں ہے ۔ لیکن حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس جواب کی تردید کی، کیونکہ حضورؐ کے لئے یہ بعید ہے کہ آپؐ کسی کو ایسے وعدہ کرنے کا حکم دیں جس کے بارے میں آپؐ کو معلوم ہے کہ وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کرے گا ۔

(۶) علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ غیر معتق کے لئے ولاء کا شرط لگانا پہلے جائز تھا، اور اس زمانہ میں آپؐ نے اشترطی لھم الولاء کا حکم دیا تھا، پھر یہ حکم آپؐ کا خطبہ اور آپؐ کے قول " انما الولاء لمن اعتق " کے ذریعہ منسوخ ہوگیا ۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ جواب بھی صحیح نہیں ہے، جو کہ قصہ بریرہ کی مختلف روایات سے بالکل ظاہر ہے ۔

(۷) مذکورہ جوابات میں سے کوئی جواب بھی اشکال سے خالی نہیں ہے ۔ بلکہ سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ وہ شرط فاسد جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے وہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا بندہ کے اختیار میں ہے، اور وہ شرط جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے (عقلاً او شرعاً) اس سے بیع فاسد نہیں ہوتی بلکہ خود وہ شرط لغو ہو جاتی ہے ۔ مثلاً غلام، باندی اس شرط پر بیچنا کہ مشتری کے آزاد کرنے سے وہ آزاد نہ ہوگا ۔ اور بائع کا اپنے لئے ولاء کا شرط لگانا بھی اسی قسم میں سے ہے، کیونکہ شریعت نے یہاں قانون کر دیا ہے کہ ولاء کا مستحق معتق ہی ہوگا، لہٰذا اس قسم کا شرط لگانا بے کار و بیہودہ ہے، جس سے بیع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس لئے آپؐ نے فرمایا " اشترطی لھم الولاء " ۔ تفسیر مظہری میں ہے : " فمنھا شرط لا یمکن للمشروط علیہ اتیانہ مثل شرط ان لا یقع العتق باعتاق المشتری وان یکون ولاءہ للبائع، ومثل ھذا الشرط باطل لغو وان کان مائۃ شرط ویعتبر کانہ لم یکن ۔

فائدہ : احناف کے نزدیک جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو یا عقد کے

ملائم ومناسب ہو، نیز وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق یا ملائم نہیں بلکہ مخالف ہے لیکن اس پہ لوگوں کا تعامل ہے جائز ہیں۔ (کمامر) ۔ اب جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور اس پر لوگوں کا تعامل نہ ہو یہ عندالاحناف مفسد للبیع ہے جس کی وجہ اس کا مفضی الی النزاع ہونا ہے نہ کہ سود و ربٰو کا پایا جانا۔ (کماصرح بہ العلامہ ابن عابدین الشامی فی رسائلہ۔) کیونکہ اگر سود اور ربٰو کا پایا جانا اس کی علت ہوتی تو تعاملِ ناس وعرف کی وجہ سے احناف اس شرط کو جائز قرار نہ دیتے، تو معلوم ہوا کہ اصل علت مفضی الی النزاع ہونا ہے۔ اب موجودہ زمانہ میں بیع الشرط کا بہت زیادہ رواج ہو رہا ہے، تجارت کی سہولت کے لئے تعامل و رواج کا انتظار نہ کرتے ہوئے ابتداء ہی سے ایسی شرطوں کو جائز قرار دیدیا جائے تو کوئی قباحت نہ ہونی چاہئے۔ بشرطیکہ اس سے ربا لازم نہ آوے اور وہ مفضی الی النزاع نہ ہو۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

۲۳ باب جواز اقتراض الحیوان واستحباب توفیتہ خیرامما علیہ

عن ابی رافع ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسلف من رجل بکرا، فقدمت علیہ ابل من ابل الصدقۃ فامر ابا رافع ان یقضی الرجل بکرہ فرجع الیہ ابو رافع فقال لم اجد فیہا الا خیارا رباعیا فقال اعطہ ایاہ، ان خیار الناس احسنہم قضاء۔

حضورؐ کے غلام ابو رافعؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے ایک آدمی سے ایک (نوجوان) اونٹ ادھار لیا تھا، اس کے بعد حضورؐ کے پاس صدقہ کا اونٹ آیا تو آپؐ نے ابو رافع کو اس کے اونٹ ادا کرنے کا حکم دیا، ابو رافع واپس آکر کہا کہ میں تو اس میں عمدہ رباعی اونٹ کے علاوہ کچھ نہیں پاتا۔ آپؐ نے فرمایا اس کو یہی دے دو، بلاشبہ لوگوں میں سے اچھے لوگ وہ ہیں جو (دوسروں کے حق کی) ادائیگی کے اعتبار سے اچھے ہیں۔ بَکرہ کا معنی چھوٹا، نوجوان اونٹ۔ اور اونٹ کے جب چھ سال مکمل ہوکر ساتویں سال شروع ہوجائیں اور رباعی دانت نکلے تو مذکر کو رباعی اور مؤنث کو رباعیہ کہتے ہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوان قرض لینا جائز ہے۔ اور یہی ائمہ ثلثہ کا مذہب

ہے، ان کے نزدیک ہر قسم کے حیوان قرض کے طور پر لینا ، مسلم فیہ بنانا جائز ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حیوان قرض لینا جائز نہیں ہے، اگر کسی نے لے لیا تو اس کو واپس کرنا واجب ہے، اس سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرض کی حقیقت یہ ہے کہ کسی شئ کا مالک بنانا اس شرط پر کہ اس کی مثل واپس کرے، اور یہ صرف ان اشیاء میں ہوسکتا ہے جن کی مثل ہو، جیسے مکیلات، موزونات اور عددیات متقاربہ۔ اور حیوان چونکہ ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہے، اس لئے اسے قرض کے طور پر لینا دینا جائز نہ ہوگا۔ جس پر مختلف احادیث و آثار دلالت کر رہے ہیں، مثلاً:

(۱) عن الحسن عن سمرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة۔ اخرجہ اصحاب السنن

علامہ سندی فرماتے ہیں کہ حیوان قرض لینا یہ بیع کے حکم میں ہے بخلاف دراہم و دنانیر کے، کیونکہ یہ تو تعیین کرنے سے معین نہیں ہوتا۔ لہٰذا دراہم کے بدلہ بعد میں اس مقدار کے دراہم ادا کرنا یہ رد العین کی مانند ہے، لیکن حیوان تعیین کرنے سے معین ہو جاتا ہے، لہٰذا ایک حیوان کے بدلہ دوسرا حیوان جو دیا جاتا ہے یہ رد العین نہیں بلکہ رد البدل ہے اور یہی تو بیع ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے استقراض حیوان کا عدم جواز ہی ثابت ہو رہا ہے۔

(۲) حضرت عمر بن الخطاب، عبداللہ بن مسعود، حذیفة الیمان، عبدالرحمن بن سمرہؓ وغیرھم حضرات سے استقراض حیوان کا جائز نہ ہونا مروی ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے اس کو "امور لا یکن یخفین علی احد" میں سے قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا عدم جواز صحابہ کرام کے یہاں مشہور و معروف تھا۔

جواب حدیث باب کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث منسوخ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئةً ابتداء میں جائز تھا۔ (کما یدل علیہ ما اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار) بعد میں منسوخ ہوگیا۔ اور اس کے منسوخ ہونے سے اقتراض حیوان کا منسوخ ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ

دونوں کی علت ایک ہی ہے وھی عدم ضبطہ بالوصف، وعدم وجود مثلہ ۔
(۲) حضورؐ کا اونٹ قرض لینا اپنی ذات کے لئے نہیں تھا بلکہ بیت المال کیلئے تھا اور علمائے حنفیہ کے نزدیک بیت المال پر مجہول حق ثابت ہو سکتا ہے جس طرح بیت المال کے لئے مجہول حق ثابت ہوتا ہے۔ (قال العلامۃ السرخسیؒ)
(۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے آپؐ نے اونٹ خریدا تھا ثمن مؤجل کے بدلہ، اور بعد میں اس ثمن کے بدلہ میں اونٹ دے دیا۔ ہمارے زمانہ میں اس قسم معاملہ بہت ہوا کرتا ہے۔
الغرض حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، ادھر فقہائے صحابہ کا فتویٰ بھی عدم جواز کا ہے، حضورؐ سے سنے بغیر یہ حضرات اس قسم کا فتویٰ نہیں دیں گے، نیز اسمیں احتیاط اور اصول کی مطابقت بھی ہے لھذا اقتراض حیوان کا عدم جواز ہی راجح ہے۔

فائدہ قولہ فقدمت علیہ ابل من الصدقۃ فامر ابا رافع ان یقضی الرجل بکرہ۔
تو یہاں صدقات کے اونٹ سے قرض ادا کرنا ۔ (۱) یا تو اس لئے کہ آپؐ کا یہ قرض لینا اپنے لئے نہیں تھا بلکہ جہاد فی سبیل اللہ کے لئے، اس لئے بیت المال کے اونٹ سے اس کو ادا کیا۔ اب یہ اشکال ہوتا ہے کہ آپؐ نے بیت المال سے قرض کے اونٹ کے بدلہ عمدہ اونٹ کیسے دیدیا، یہ تو ایک احسان ہے اور بیت المال کے منتظم کے لئے اس قسم کا احسان کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیت المال کے منتظم کے لئے رواج ودستور کے مطابق تصرف کرنے، خرچ کرنے کا حق ہوا کرتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ قرض کی ادائیگی میں اس قسم اچھا دینے کا رواج ہو، اس لئے آپؐ نے دیدیا۔
(۲) راجح بات یہ ہے کہ حضورؐ کا یہ قرض لینا جہاد کے لئے نہیں بلکہ اپنے لئے تھا، صدقات کے اونٹ سے آپؐ نے خرید کر اپنا قرض ادا کیا، چنانچہ ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: "فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لصاحب الحق مقالا فقال لھم: اشتروا لہ سنا الخ، تو یہاں خریدنے کی بات ہے، لھذا اچھا اونٹ دینا یہ آپؐ کے مال سے ہوگا نہ کہ بیت المال سے۔ فلا اشکال۔

۴۴ باب جواز بیع الحیوان بالحیوان من جنسه متفاضلاً

عن جابرؓ قال جاء عبد فبایع النبی صلی اللہ علیه وسلم علی الھجرة ولم یشعر انه عبد فجاء سیده یریده فقال له النبی صلی اللہ علیه وسلم بعنیه فاشتراه بعبدین اسودین ثم لم یبایع احدا بعد حتی یسأله اعبد ھو؟ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ایک غلام مسلمان ہوکر حضورؐ کی خدمت میں آیا اور ہجرت پر بیعت ہوا، آپؐ کو معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے آپؐ نے بیعت کرلیا، بعد میں اس کا مالک آیا اور اپنے ساتھ لے جانا چاہا تو آپؐ نے اس کو دو حبشی غلاموں کے بدلہ میں خریدلیا، اس کے بعد آپؐ جب بھی بیعت کرتے تو تحقیق کرلیتے تھے کہ یہ غلام ہے یا آزاد۔

(۱) کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہوکر دارالاسلام میں آجانے سے آزاد ہوجاتا ہے، چنانچہ صلح حدیبیہ اور غزوۂ طائف کے موقع پر جو غلام مسلمان ہوکر آپؐ کے پاس چلے آئے تھے آپؐ نے ان کو "ھم عتقاء اللہ" فرمایا اور واپس کرنے سے انکار کردیا جس کے ساتھ حدیث باب معارض ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاید اس غلام کا مالک کافر نہیں تھا بلکہ مسلمان تھا، یا تو مالک کافر تھا لیکن اس نے اس غلام کو کسی ضرورت سے بھیجا ہوگا اس لئے آپؐ نے اس کو دو غلام کے بدلہ میں خرید کر آزاد کیا تاکہ اس کی ہجرت باقی رہے۔ یہ آپؐ کے مکارم اخلاق میں سے ہے کہ آپؐ نے اس کی بیعت ہجرت کو باقی رکھا، رد نہیں فرمایا۔

(۲) یہ حدیث بیع الحیوان بالحیوان متفاضلاً کے جواز پر دلالت کرتی ہے جبکہ یداً بید ہو، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً (ادھار) کے متعلق ان کا اختلاف ہے، شوافع و مالکیہ کے نزدیک یہ جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز۔

احناف کے یہاں علتِ ربٰو قدر مع الجنس ہے، دونوں کے جمع ہونے کی صورت میں تفاضل اور نسیئۃً دونوں حرام ہیں اور اگر ایک پایا جاوے تو تفاضل جائز ہے

لیکن نسیئۃ حرام ہے۔ یہاں پہ ایک غلام کو دو غلام سے خریدنے میں صرف اتحاد جنس پایا جارہا ہے، لھذا اس میں تفاضل جائز ہوگا اور نسیئۃ ناجائز۔ شوافع و مالکیہ کے یہاں چونکہ علت ربو ثمنیت یا مطعومیت ہے اور بیع الحیوان بالحیوان میں ان دونوں میں سے کوئی علت نہیں پائی جارہی ہے، لھذا ان کے نزدیک اس میں تفاضل بھی جائز ہے اور نسیئۃ بھی۔

نیز احناف کی دلیل حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے کہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً (رواہ اصحاب السنن)

وقال الامام محمد بن الحسن فی الحجج لہ: قد جاءت فی عدم جواز بیع الحیوان (بالحیوان) نسیئۃ آثار کثیرۃ لا یحتاج معھا الی نظر ولا قیاس، (اعلاء السنن ص $\frac{۳۷۲}{۱۴}$)

البتہ شوافع حضرات عبداللہ بن عمروؓ کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجھز جیشاً فنفدت الابل فامرہ ان یأخذ فی قلاص الصدقۃ فجعل یأخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقۃ۔ (رواہ ابوداود)۔

تو یہاں حضرت عبداللہ بن عمروؓ دو اونٹ کے بدلہ میں ایک اونٹ لیتے تھے "الی ابل الصدقۃ" صدقہ کے اونٹ آنے تک، یعنی وہ دو اونٹ بعد میں ادا کیا جائے گا جبکہ صدقہ کے اونٹ مل جائے۔ جس سے بظاہر بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ یہ درحقیقت خریدنا نہیں بلکہ بیت المال کے لئے قرض لینا تھا، اور بیت المال کے لئے اس قسم کے قرض لینا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے (کما مرّ) البتہ بعض روایت میں "انہ ابتاع بعیراً الخ" کا لفظ آیا ہوا ہے، تو یہ روایت بالمعنی کرنے والوں کے تصرف ہے۔

نیز اس روایت کے سند میں اضطراب ہے، ایک راوی عمرو بن حریش مجہول الحال دوسرا راوی مسلم بن جبیر بھی مجہول ہے، نیز تیسرا ایک راوی ابوسفیان متکلم فیہ ہے، لھذا یہ حدیث ہماری حدیث " ان رسول اللہ نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ" کے مقابلہ میں حجت نہیں بن سکتی۔ چنانچہ ہماری یہ حدیث ابن عباس سے مروی ہے

جس کے بارے میں بزار کہتے ہیں: لیس فی ھٰذا الباب اجل اسناداً من ھٰذا، اس حدیث کو سمرہؓ نے بھی روایت کی ہے۔ (اخرجہ الاربعۃ)، جس کے بارے میں امام ترمذی نے "حسن صحیح" فرمایا، نیز ابن جارود نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔
والتفصیل فی اعلاء السنن ص ۳۷۳-۳۷۵ ج ۱۴

۳۵ باب الرھن وجوازہ فی الحضر کالسفر

عن عائشۃ قالت اشتری رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من یھودی طعامًا بنسیئۃ فاعطاہ درعا لہ رھنا۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ نے ایک یہودی سے غلہ اُدھار خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رہن رکھی۔

(۱) اس یہودی کا نام ابو الشحم الظفری تھا، اس غلہ کی قیمت ایک دینار تھی اور ادھار کی مدت ایک سال تھی۔ اخیر تک حضورؐ اس کو نہیں چھڑا سکے، حضرت ابوبکرؓ یا حضرت علیؓ نے اس کو چھڑایا۔ اور یہ غلہ تیس صاع جو تھا (بخاری) لیکن ترمذی ونسائی کی روایت میں بیس صاع کی بات آئی ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے یوں تطبیق دی کہ درحقیقت یہ بیس صاع سے زائد اور تیس صاع سے کم تھا، تو کبھی کسر کو پورا کرکے تیس اور کبھی اس کو چھوڑ کر بیس بتادیا گیا۔

(۲) یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ مسلمانوں سے خریدنے کے بجائے آپؐ نے یہودی سے کیوں خریدا؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا:

(۱) آپؐ نے یہ بیانِ جواز کے لئے کیا کہ غیر مسلم سے لین دین کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔

(۲) یا تو اس وقت صحابہ کرام کے پاس زائد غلہ نہیں تھا۔

(۳) یا مسلمان آپؐ کو ہدیۃً دینے کی کوشش کرتے تھے، اس لئے آپؐ نے یہودی سے خریدا۔

(۳) حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ آلاتِ حرب ذمی کافر کے پاس رہن رکھنا جائز ہے اور اس پر قیاس کرنے سے بیع کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ یہ ذمی مامون

ہو، لیکن حربی کافر کے پاس آلاتِ حرب کا بیچنا یا رہن رکھنا بالکل جائز نہیں ہے۔
(۴) رہن کا لغوی معنی، حبس الشئ بای سبب کان، وفی الشرع جعل الشئ محبوسا بحق یمکن استیفاءہ منہ۔ رہن دینے والے کو راہن اور لینے والے کو مرتہن اور شئ محبوس کو مرہون کہتے ہیں۔ حدیث مذکور سے بحالت اقامت رہن کا جواز ثابت ہو رہا ہے اور یہی جمہور ائمہ کا مذہب ہے۔ البتہ مجاہد، داؤد اور اہل ظاہر کے نزدیک صرف حالت سفر میں رہن جائز ہے۔ ان کی دلیل قولہ تعالی: "وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ۔ جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں سفر کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، فلا مفهوم لہ۔ کما فی قولہ تعالی؛ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا کہ یہاں ارادہ تحصن کی قید اتفاقی ہے۔
(۵) شئ مرہون سے مرتہن کا نفع حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے امام احمد واسحاقؒ کے نزدیک انتفاع جائز ہے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک ناجائز۔ امام احمد واسحاقؒ کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر یرکب بنفقتہ اذا کان مرھونا۔ ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں حضرت سعید بن المسیبؒ کی مرسل حدیث سے جس کو امام شافعیؒ نے روایت کی، "لا یغلق الرھن الرھن من صاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ"۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شئ مرہون کا نفع وفوائد سب راہن کا ہے، نیز جب یہ شئ بالاتفاق راہن کا مملوک ہے لهذا اس کے منافع بھی اس کے ہوں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر مرتہن اس سے فائدہ حاصل کرے تو "کل قرض جر نفعا فھو ربا" میں شامل ہوگا۔ اور حرمت ربوٰ تو بلا شبہ ثابت ہے۔ امام احمد واسحاق کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حرمتِ ربوٰ کی حدیث سے یہ منسوخ ہے یا تو اس سے مراد منیحہ ہے اور رہن کا معنی منیحہ آتے ہیں کما قال الشاہ انور الکشمیریؒ۔

۳۶ باب السلم

عن ابن عباسؓ قال قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ

وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال من اسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم.

معنى السلم ومشروعيته

سلم کے لغوی معنی تسلیم کرنا اور سلم کو سلف بھی کہتے ہیں جس کا لغوی معنی قرض کے ہیں۔ اصطلاح میں بیع سلم کہا جاتا ہے، بیع الأجل بالعاجل کو یعنی ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار، اس کا رکن ایجاب وقبول ہے بان یقول المشتری اسلمت الیک عشرۃ دراہم فی کر حنطۃ فقال البائع قَبِلْتُ، مشتری کو رب السلم، بائع کو مسلم الیہ، حنطہ کو مسلم فیہ اور ثمن کو رأس المال کہا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بیع معدوم ہے، حالانکہ بیع مجہول ہی جائز نہیں، تاہم شدت ضرورت کی بنا پر شریعت نے اس کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ قسم کھا کر فرماتے ہیں: اشهد ان الله احل السلف المضمون وانزل فيه اطول آية في كتابه ثم تلى هذه الآية۔ يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى الخ نیز حدیث میں ہے: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم. یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اس کی شرائط لگادی تاکہ وہ معدوم شئ کالموجود ہو جائے۔

شرائط السلم

قولہ "في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم": بیع سلم کے صحیح ہونے کے لئے مختلف شرائط ہیں۔ (۱) مسلم فیہ کے مقدار کا معین ہونا۔ (۲) مدت معین ہونا (کما جاء فی الحدیث صراحۃً) فقہائے کرام نے دلالت النص کے ذریعہ یہاں اور چند شرائط کا اضافہ کیا ہے، کیونکہ مقدار و مدت کی تعیین اس وجہ سے ہے کہ اگر اس کی تعیین نہ کی جاوے تو یہ مفضی الی النزاع ہوگا، لہذا ہر وہ جہالت جو مفضی الی النزاع ہوگی اس کا ازالہ ضروری ہوگا، بنابریں بیع سلم صحیح ہونے کے لئے مسلم فیہ کی جنس، نوع اور صفت کی تعیین ضروری ہے۔ ان پانچ شرائط پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکان الایفاء کی تعیین بھی ضروری ہے فیما لہ حمل ومؤنۃ، یہی شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ امام احمد، ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ مکانِ عقد ہی میں مسلم فیہ کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ یہی شافعیؒ کا دوسرا قول ہے۔ نیز امام ابوحنیفہ

کے نزدیک زمانۂ عقد سے لیکر وقتِ ادا تک مسلم فیہ کا موجود ہونا شرط ہے، وھو قول الثوری والاوزاعی واصحاب الرای۔ لیکن جمہور ائمہ امام شافعی، مالک، احمد وغیرہم کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، لھذا ان کے نزدیک کسی قسم کے پھل میں اس کے موسم آنے سے پہلے بیع سلم کرلینا جائز ہوگا۔ چونکہ سلم کی مشروعیت آسانی کے لئے ہوئی ہے اور یہ سہولت مذہب جمہور میں موجود ہے، بالخصوص ہمارے زمانہ میں اس سہولت کی نہایت ضرورت ہے، بنا بریں اس مسئلہ میں مذہب جمہور پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ (قالہ الشیخ اشرف علی التھانوی کما فی امداد الفتاوی)

۳۷ باب تحریم الاحتکار فی الاقوات

کان سعید بن المسیب یحدث ان معمرا قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من احتکر فھو خاطئ۔ فقیل لسعید فانک تحتکر قال سعید ان معمرا الذی کان یحدث ھذا الحدیث کان یحتکر۔

(۱) الاحتکار ماخوذ من الحکر، اس کا اصل معنی الجمع والامساک اور اصطلاح شریعت میں احتکار کہا جاتا ہے گرانی کے زمانہ میں طعام وغیرہ خرید کر کے اس سے زیادہ گرانی کے وقت اس کو بیچنے کے انتظار میں اس کو روک کر رکھنا۔ اب اگر اپنی زمین کے غلہ یا اپنے باغ کے پھل کو روک کر رکھے، ایسا ہی اگر دور دراز سے لائے تو احتکار نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کے حقوق متعلق نہیں ہوا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سب کو احتکار میں شامل کرتے ہیں، کیونکہ حدیث عام ہے المحتکر ملعون۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اکثر دوسرے شہر سے ہمارے شہر میں آتی ہے اس کے روکنا بھی احتکار ہے۔

(۲) اکثر فقہاء صرف طعام میں احتکار کو ناجائز کہتے ہیں جبکہ اہل بلد کو اس سے ضرر ہو۔ لھذا ان کے نزدیک غیر طعام کا احتکار جائز ہے، وھو قول ابی حنیفۃؒ والشافعیؒ ومالک واحمدؒ۔ البتہ امام ابو حنیفہ قوتِ بہائم کو بھی طعام میں شامل کر لیتے ہیں۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جس کے روکنے سے لوگوں کو ضرر ہو وہ احتکار ہے۔ کل ما اضر

بالعامۃ حبسہ فھو احتکار (شامی)۔ الغرض حدیث احتکار میں ہر ایک نے اپنے اجتہاد سے عمل کیا، امام ابو یوسفؒ نے حقیقت ضرر کا اعتبار کیا، لھذا جس صورت میں بھی عام لوگوں کا ضرر ہوگا وہ ممنوع ہوگا۔ اور جمہور فقہاء نے ضرر معہود کا اعتبار کیا، جو کہ طعام کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ لوگوں کو زیادہ ضرورت طعام ہی کی ہوتی ہے۔ راوی حدیث حضرت معمر بن عبد اللہ اور سعید بن المسیبؒ کے عمل سے ان کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ حضرات زیت کا احتکار کرتے تھے۔ وھو من اقوی الادلۃ علی ان الحرمۃ مختصۃ بالاقوات۔

(٣) سعید بن مسیب کو کہا گیا کہ "فانک تحتکر" تو انہوں نے جواب دیا کہ اس حدیث کے راوی حضرت معمرؓ احتکار کرتے تھے، اس لئے میں بھی کرتا ہوں اس سے معلوم ہوتا ہے حدیث کے معنی سمجھنے میں راوی حدیث کے عمل کا بہت بڑا دخل ہے، راوی کا اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرنا دلالت کرتا ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا اس میں تاویل یا تخصیص کی گئی ہے۔

(٤) قولہ من احتکر فھو خاطئ۔ خاطئ کے معنی عاصی و گنہگار کے ہے۔ بر خلاف مخطئ کے، کیونکہ اس کے مفہوم میں گنہگار ہونا داخل نہیں ہے۔ خاطی کہا جاتا ہے جو قصداً غیر مناسب کام کا ارتکاب کرے اور مخطی وہ ہے جو صواب کا ارادہ کرے لیکن اس سے غیر صواب صادر ہوجائے۔ اسی لئے اجتہاد میں غلطی واقع ہوجانے سے مجتہد کو خاطئ نہیں بلکہ مخطی کہا جاتا ہے۔

٣٨ باب النھی عن الحلف فی البیع

عن ابی ھریرۃؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الحلف منفقۃ للسلعۃ ممحقۃ للربح۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کو کہتے ہوئے سنا کہ: قسم کھانا یہ سامان کو رواج دینے والا ہے لیکن نفع اور برکت کو مٹانے والا۔

(١) قولہ منفقۃ یہ نَفاق (بفتح النون) سے مصدر میمی ہے بروزن مَفعَلۃٌ بمعنی

رواج دینا۔ یہاں مصدر سے مبالغۃً فاعل کا معنی مقصود ہے۔ ایساہی قولہ ممحقۃ بھی مصدر میمی از محق ہے جس کا معنی گھٹانا، باطل کرنا۔ یہاں مبالغۃً فاعل کا معنی مقصود ہے۔ بعض نے مُنَفِّقَۃٌ اور مُمَحِّقَۃٌ بتایا ہے، جوکہ تنفیق اور تمحیق (باب تفعیل) سے اسم فاعل کے صیغے ہیں۔ لیکن قول اول ہی زیادہ صحیح ہے۔

(۲) بیع میں قسم کھانے کی کراہت پر باب کی دونوں حدیثیں دلالت کر رہی ہیں: (۱) الحدیث المذکور۔ (۲) قولہ ع ایاکم وکثرة الحلف فی البیع فانہ ینفق ثم یمحق۔ کیونکہ یہ قسم اگر جھوٹ ہو تو یہ بالکل حرام ہے، اور اگر یہ سچ ہو تب بھی سدًا للباب یہ مکروہ ہے کیونکہ آدمی جب قسم کھانے کا عادی بن جائے گا۔ تو اس سے جھوٹ قسم صادر ہونا بھی بعید نہ ہوگا۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ بیع میں زیادہ قسم کھانا دو وجہ سے مکروہ ہے۔ (۱) لیا اوقات اس سے مشتری دھوکہ کھا سکتا ہے۔ (۲) خدا کے نام کی تعظیم میں کمی آتی ہے۔ ادھر تجارت میں برکت کی بنیاد فرشتوں کی دعاؤں پر ہے، اس معصیت کی وجہ سے فرشتے دعا کی بجائے بد دعا کریں گے۔ جس سے برکت ختم ہو جائے گی۔ (حجۃ اللہ البالغۃ)

۳۹ باب الشفعۃ

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ شریك فی ربعۃ او نخل فلیس لہ ان یبیع حتی یؤذن شریکہ فان رضی اخذ وان کرہ ترك۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ، مکان یا نخلستان میں جس کا کوئی شریک ہو تو اس کے لئے بیچنا جائز نہیں۔ یہاں تک کہ اپنے شریک کو اطلاع دیوے، اب اگر وہ چاہے تو لے لیگا اور نہ چاہے تو چھوڑ دے گا۔

معنی الشفعۃ لغۃً واصطلاحًا

شُفْعہ بضم الشین وسکون الفاء یہ شفع سے ماخوذ ہے جس کے معنی ملانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے شفعت الشیٔ اذا ضممتہ۔ شفعہ میں بھی اپنے حصہ کے ساتھ دوسرے کے حصہ کو ملانا ہوتا ہے اس لئے اس کو شفعہ کہتے ہیں۔ اصطلاح میں

شفعہ کہتے ہیں: حق تملک البقعۃ جبرًا علی المشتری بما قام علیہ۔

توضیح الحدیث

قولہ: فی ربعۃ یہ بفتح الراء وسکون الباء ہے بمعنی دار ومنزل کے، دراصل ربع و ربعۃ وہ مکان ہے جس میں لوگ موسم ربیع میں رہتے ہیں بعد میں اس کا استعمال عام ہوگیا۔

قولہ فان رضی اخذ وان کرہ ترک سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر شفیع قبل العقد بیع کی اجازت دیدے اور اپنا حق چھوڑ دے تو حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس کے لئے بعد البیع شفعہ کا مطالبہ جائز نہ ہوگا۔ یہی امام احمد بن حنبل کا ایک قول ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک قبل البیع اجازت دینے سے حق شفعہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ یہ حق تو بعد البیع ثابت ہوتا ہے۔ لھذا ثابت ہونے سے پہلے اس کو ساقط کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ عورت کا قبل التزوج مہر ساقط کر دینے سے یہ ساقط نہیں ہوتا، اور حدیث مذکور کا مطلب یہ ہے کہ بیچنے سے پہلے اپنے شریک کو اطلاع دینا چاہیئے۔ اس سے مخفی نہ رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ اس اخفاء میں کوئی فائدہ نہیں۔ جب بھی شریک کو اطلاع ملے گی اس کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا۔ اب اس اطلاع دینے کے بعد اس کی اجازت دینے سے حق شفعہ کا ساقط ہونا یا نہ ہونا اس بارے میں حدیث ساکت ہے۔ فلا یصح الاستدلال بھذا الحدیث۔ نیز ایک مسلمان جب اپنے شریک کو بیچنے کی اجازت دیدے گا تو پھر دوبارہ اس کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ یہی ظاہر ہے یہی اس کی شان کا تقاضا ہے۔ لیکن اگر مطالبہ کرلے تو حق شفعہ ثابت ہوجائے گا، لہذا یہ از قبیل توقع ہے نہ کہ از قبیل اسقاط حق۔ فافہم۔

ثبوت شفعہ

(۱) جمہور اہل علم کے نزدیک شفعہ صرف عقار، مکانات، باغات یعنی غیر منقول اشیاء میں ہوتا ہے اور منقول اشیاء میں نہیں ہوتا۔ (۲) علامہ ابن حزم، بعض اہل ظاہر وغیرہم کے نزدیک ہر چیز میں شفعہ ہوتا ہے۔ وحکی ہذا عن الحسن وابن سیرین وعبدالملک بن یعلی وعثمان البتی یہ حضرات استدلال کرتے ہیں: عن جابرؓ ان النبیؐ قضی بالشفعۃ فی کل

مالم یقسم ، فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعۃ.
(بخاری) یہاں کل مالم یقسم عام ہے۔ جمہور استدلال کرتے ہیں : عن جابرؓ قال
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاشفعۃ الا فی ربع او حائط (بزار)
ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں کل مالم یقسم سے عقار ہی مراد ہے جس پر خود الفاظِ
حدیث" فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعۃ" دلالت کررہے ہیں۔

سببِ استحقاقِ شفعہ

اس میں اختلاف ہے کہ اسبابِ شفعہ کیا کیا ہیں، تو امام شافعی، مالک، احمد وغیرہم کے نزدیک صرف شرکت فی نفس المبیع ہے۔ فلاشفعۃ الا للشریک فی نفس المبیع۔ اور احناف کے نزدیک اسبابِ شفعہ تین ہیں: (۱) شرکت فی نفس المبیع۔ (۲) شرکت فی حق المبیع کالطریق والشرب (۳) جوار۔ علی الترتیب یعنی سب سے پہلے شریک فی عین المبیع حقدار ہے۔ اس کے بعد شریک فی حق المبیع پھر جار۔

دلائل

جمہور کی دلیل حدیث جابرؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالشفعۃ فی کل مالم یقسم، فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعۃ۔
(بخاری)

احناف کی دلیل شرکت فی حق المبیع کے بارے میں بعینہ وہی حدیث ہے۔ وھو قولہٗ" وصرفت الطرق"، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرکت فی نفس المبیع کی مانند شرکت فی حق المبیع (کالطریق وغیرہ) سے بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو قولہٗ" وصرفت الطرق" کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

جار کے لئے ثبوت شفعہ کے بارے میں احناف کی دلیل : (۱) عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجار احق بشفعۃ جارہ ینتظر بہا وان کان غائبًا اذا کان طریقہما واحدا۔ (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ) (۲) عن ابی رافع مولی النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول الجار احق بسقبہ (بخاری)۔ (۳) عن سمرۃ بن جندبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال: جار الدار احق بدار الجار والارض۔ (ترمذی، ابوداؤد، نسائی)

دوسری بات یہ ہے کہ شریک فی نفس المبیع کے لئے ثبوتِ شفعہ کی جو علت ہے یعنی اتصالِ ملک یہ شریک فی حق المبیع اور جار میں بھی پائی جاتی ہے لھٰذا ان کے لئے بھی حق شفعہ ہوگا۔ ائمہ ثلثہ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں تقسیم کے بعد جو شفعہ کی نفی کی گئی (لقولہ فلا شفعۃ) اس سے مطلق شفعہ کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ نفس مبیع میں شرکت کی بنا پر جو شفعہ تھا اس کی نفی ہے۔ باقی دوسرے کسی سبب کے ذریعہ شفعہ ثابت ہوسکتا ہے کالجوار۔ یہ تأویل کرنی ہوگی ورنہ ہماری بیان کردہ احادیث کے ساتھ اس کا تعارض ہوجائے گا۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ:

"حاصل بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ "قولہ ع" اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ" میں تاویل کرتے ہیں اور امام شافعیؒ قولہ ع" الجار احق بسقبہ" میں تأویل کرتے ہیں۔ لیکن مشروعیتِ شفعہ کی علت میں غور کرنے سے قولِ احناف ہی زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی علت "دفع الضرر" ہے اور آدمی کو جس طرح کہ اپنے شریک کی وجہ سے نقصان پہنچتا ہے اسی طرح اپنے جار کے سبب بھی نقصان پہنچتا ہے لھٰذا جار کے لئے ثبوتِ شفعہ ہی ارجح ہے۔" (اعلاء السنن)

۴۰ باب غرز الخشب فی جدار الجار

عن ابی هریرةؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یمنع احدکم جارہ ان یغرز خشبۃ فی جدارہ، قال ثم یقول ابو هریرة: مالی اراکم عنها معرضین؟ واللہ لأرمین بها بین اکتافکم۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ تمہارا کوئی اپنے دیوار میں لکڑی گاڑنے سے اپنے جار کو منع نہ کرے، راوی کہتے ہیں کہ اس کے بعد ابو ہریرہؓ نے فرمایا

کہ مجھے کیا ہو گیا کہ میں تم کو اس سے اعراض کرنے والا دیکھتا ہوں؟ خدا کی قسم ضرور بالضرور میں اس کو تمہارے دونوں کندھوں کے درمیان پھینک دوں گا۔

(۱) یہاں جو دیوار میں لکڑی گاڑنے سے منع کرنے کا حکم دیا گیا اس لکڑی گاڑنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ جار وہاں کوئی گھر وغیرہ بنائے کیونکہ اس سے تو اس دیوار کا نقصان ہوگا بلکہ مقصد یہ ہے کہ جار اس سے صرف چھت بناوے۔ ویؤیدہ ما اخرجه الطبری فی تهذیب الآثار من طریق ابی الزناد بلفظ "اذا سأل احدکم اخوه ان یلزق بجداره خشبات فلیدعه"۔

(۲) یہاں لکڑی گاڑنے سے منع نہ کرنے کا جو حکم دیا گیا امام احمد بن حنبل، اسحٰق کے نزدیک اور شافعیؒ کے قولِ قدیم کے مطابق یہ حکم وجوبی ہے۔ لہٰذا پڑوسی کو اس کی اجازت دینی ہر حال میں ضروری ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ، مالکؒ کے نزدیک اور شافعیؒ کے قولِ جدید کے مطابق یہ حکم استحبابی ہے۔ امام احمد بن حنبل وغیرہ حدیث باب کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز راوی حدیث حضرت ابوہریرہؓ کا میلان بھی وجوب ہی کی طرف معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ابوہریرہؓ مروان کی طرف سے مدینہ کے گورنر تھے اس وقت انہوں نے یہ حدیث لوگوں کو سنائی اس کے بعد فرمایا: مالی اراکم عنها معرضین؟ واللہ لارمین بها بین اکتافکم۔ علامہ خطابی نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ اگر تم اس حکم کو قبول نہیں کرو گے تو میں زبردستی اس کو تم پر رکھ دوں گا یعنی عمل کراؤں گا، اگرچہ اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ میں تم کو اس کے ذریعہ کھٹکھٹاتا رہوں گا جیسے کوئی کسی کے کندھے پر مار مار کر غفلت سے بیدار کرے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی وجوب ہی کی بات مفہوم ہوتی ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں ضحاک ابن خلیفہ کے کہنے پر محمد بن مسلمہ کی زمین میں زبردستی نہر کھدوائی تھی۔

جمہور کی دلیل قولہ علیہ السلام: (۱) لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیب نفس منه۔ (۲) من اقتطع شبرا من الارض ظلما طوقه الله ایاه یوم القیامة من سبع ارضین۔ (۳) ان دماءکم واموالکم واعراضکم علیکم حرام، وغیرہ احادیث جو کہ دلالت کرتی ہیں کہ غیر کے مال میں اس کی اجازت

کے بغیر تصرف کرنا حرام ہے۔ نیز خود حدیثِ باب اس حکم کے استحبابی ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ چنانچہ ابوداؤد شریف میں یوں الفاظ آئے ہیں: «اذا استأذن احدکم اخاہ ان یغرز خشبة فی جدارہ فلا یمنعه» یہاں استیذان یعنی اجازت لینے کی بات آئی ہے، اگر یہ جار کا لازمی حق ہوتا تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوتی، نیز مالک کو اس سے منع نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا منع کرنا درحقیقت مؤثر ہے اگر اس کے منع کرنے کا کوئی اثر نہ ہوتا تو اس کو اس سے نہی بھی نہیں کی جاتی۔ الغرض جمہور کے قول ہی راجح ہے۔

۴۱ باب تحریم الظلم وغصب الارض وغیرھا

عن سعید بن زید بن عمرو بن نفیل ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: من اقتطع شبرا من الارض ظلما طوقه اللّٰہ ایاہ یوم القیامة من سبع ارضین۔

توضیح الروایة

حضرت سعید بن زیدؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جو شخص ایک بالشت اندازہ زمین ظلماً غصب کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن یہ ساتوں زمین سمیت اس کی گردن میں طوق بنادیں گے۔

اس کی بعد والی روایت میں آیا ہے کہ سعید بن زیدؓ کے خلاف اروٰی نامی عورت نے دعویٰ کیا تھا کہ سعید نے میری زمین کا کچھ حصہ لے لیا ہے اور میرے کھیت کی مینڈ اپنی زمین میں داخل کر لیا ہے۔ اس موقع پر حضرت سعید نے فرمایا کہ میں کیسے لے سکتا ہوں جبکہ میں نے یہ حدیث سن رکھی ہے (من اخذ شبرا من الارض بغیر حقه طوقه فی سبع ارضین یوم القیامة)۔ اس کے بعد وہ زمین اس کو دیدی اور یہ بددعا کی کہ اے اللہ اگر وہ جھوٹی ہے تو اس کو اندھا بنادے اور اس کے گھر کو اس کی قبر بنادے۔ تو اس کے بعد سیلاب آیا اور اروٰی کی زمین کی پرانی مینڈ ظاہر ہوگئی اور سب کو معلوم ہوگیا کہ حضرت سعید نے اروٰی کی زمین نہیں لی تھی، اللہ نے اس کو

اندھا بنا دیا۔ اس کے گھر میں ایک کنواں تھا، ایک دن جاتے ہوئے اس کنویں میں گر گئی اور مر گئی اور اسی میں اس کو دفن بھی کر دیا گیا۔ اس کے بعد اہل مدینہ کسی کو بد دعا کرتے تو کہتے " اعمی اللہ کعمی اروی "۔

زمین کے طوق بنائے جانے کا مفہوم

۱۔ جتنا غصب کیا ہے اس مقدار ساتوں زمین میدان محشر میں لے جانے کا اس کو حکم دیا جائے گا، لیکن وہ شخص اس پر قادر نہ ہوگا تو یہی اس کے گردن میں بمنزلہ طوق کے ہو جائے گا، یہاں حقیقۃً طوق ہونا مراد نہیں۔

۲۔ اس مقدار ساتوں زمین کھودنے کا حکم دیا جائے گا پھر اللہ تعالیٰ مثل طوق کے اس کی گردن میں ڈال دے گا، ایسی صورت میں اس کی گردن کو بڑا کر دیا جائے گا جیسا کہ کافر کی ڈاڑھ کو بڑا کرنے کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں۔

۳۔ اس مقدار زمین کو اس کے اوپر لاد دیا جائے گا۔ اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسے کوئی شخص اونٹ، گائے، بکری وغیرہ خیانت کرے تو وہی جانور اس پر لادا جائے گا اور اسی حالت میں میدان محشر میں آئے گا۔ (کما ورد فی الحدیث)

۴۔ اسی مقدار زمین میں اس کو دھنسایا جائے گا اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن عمرؓ کی روایت میں ہے " خسف بہ یوم القیامۃ الی سبع ارضین "۔

۵۔ اس کو طوق بنا کر گلے میں ڈالنے کا حکم دیا جائے گا لیکن وہ یہ نہ کر سکے گا جس کی وجہ سے اس کو عذاب دیا جائے گا، جیسے جھوٹ خواب بیان کرنے سے جَو میں گرہ لگانے کا حکم ہوگا لیکن وہ اس پر قادر نہ ہوگا جس کی وجہ سے اس کو عذاب دیا جائے گا۔

۶۔ اس مقدار زمین کے غصب کا گناہ اس کو مثل طوق کے لازم ہوگا۔ ومنہ قولہ تعالیٰ " اَلْزَمْنٰہُ طٰٓئِرَہٗ فِیْ عُنُقِہٖ "۔

علامہ قشیری اور علامہ بغوی نے وجہ اوّل کو صحیح قرار دیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مختلف قسم کے غصب ہوں اور اس کے موافق یہ مختلف عذاب ہو۔

فائدہ : قولہ علیہ السلام طوقہ اللہ ایاہ یوم القیامۃ من سبع ارضین سے استدلال

کرتے ہوئے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ کسی زمین کے مالک ہونے سے آدمی ساتوں طبق یعنی منتھی الارض تک مالک ہوجاتا ہے لہٰذا اس کے نیچے سے کھودنے، راستہ وغیرہ بنانے سے وہ منع کرسکتا ہے، لیکن یہ استدلال اشکال سے خالی نہیں ہے کیونکہ یہ حدیث ملکیت کے بارے میں نص نہیں ہے، ملکیت یا ھیئت ارضین کے بیان کے لئے یہ حدیث وارد نہیں ہوا ہے اس کا تذکرہ تو بطور ضمنا کے ہے۔ اس لئے موجودہ زمانہ میں زیر زمین ریل گاڑی کا سسٹم بنایا جائے، مارکیٹ کھولا جائے یا شہر بسایا جائے تو حکومت اس سلسلہ میں زمین کے حصہ کی کوئی ایسی حد مقرر کردے جس سے اوپر والوں کو کوئی ضرر ونقصان نہ ہو۔ تو یہ جائز ہے۔

زمین کا سات ہونا

قولہ: طوقہ من سبع ارضین سے زمین کا سات ہونا معلوم ہوتا ہے۔ یہی بات سورۂ طلاق کی آخری آیت میں مذکور ہے۔ اللہ الذی خلق سبع سمٰوٰت ومن الارض مثلھن (یعنی اللہ وہ ہے جس نے بنائے سات آسمان اور زمین بھی اتنی ہی)۔ اس آیت سے اتنی بات تو واضح طور پر ثابت ہے کہ جس طرح آسمان سات ہیں ایسی ہی زمینیں بھی سات ہیں۔ پھر یہ سات زمینیں کہاں کہاں اور کس وضع اور صورت میں ہیں، اوپر نیچے طبقات کی صورت میں تہ بر تہ ہیں یا ہر ایک زمین کا مقام الگ ہے، اگر اوپر نیچے طبقات ہیں تو کیا جس طرح سات آسمانوں میں ہر دو آسمان کے درمیان بڑا فاصلہ ہے اور ہر آسمان میں الگ الگ فرشتے آباد ہیں اسی طرح ایک زمین اور دوسری زمین کے درمیان بھی فاصلہ اور ہوا فضا وغیرہ ہیں اور اس میں کوئی مخلوق آباد ہے یا یہ طبقاتِ زمین ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔ قرآن مجید اس سے ساکت ہے اور روایاتِ حدیث جو اس بارے میں آئی ہیں ان میں اکثر احادیث میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے بعض نے ان کو صحیح وثابت قرار دیا ہے، بعض نے موضوع ومن گھڑت تک کہہ دیا ہے اور عقلاً یہ سب صورتیں ممکن ہے اور ہماری کوئی دینی یا دنیوی ضرورت اس کی تحقیق پر موقوف نہیں، نہ ہم سے قبر میں یا حشر میں اس کا سوال ہوگا کہ ہم ان سات زمینوں کی وضع وصورت اور محل وقوع اور اس میں بسنے والی مخلوقات کی تحقیق کریں، اس لئے اسلم صورت یہ ہے کہ بس اس پہ ایمان لائیں اور یقین کریں کہ

زمینیں بھی آسمانوں کی طرح سات ہی ہیں اور سب کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے پیدا فرمایا ہے۔ اتنی ہی بات قرآن نے بیان کی ہے جس کو قرآن نے بیان کرنا ضروری نہیں سمجھا ہم اس کی فکر و تحقیق میں کیوں پڑیں۔ حضرات سلف صالحین کا ایسی صورتوں میں یہی طرز عمل رہا ہے۔ انہوں نے فرمایا ہے ابهموا ما ابهمه الله یعنی جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے مبہم چھوڑا ہے تم بھی اسے مبہم رہنے دو جبکہ اس میں تمہارے لئے کوئی عملی حکم نہیں، اور تمہاری کوئی دینی یا دنیوی ضرورت اس سے متعلق نہیں۔ (معارف القرآن ص ۴۹۴ — ۴۹۵ ج ۸)

۴۲ باب قدر الطریق اذا اختلفوا فیہ

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اختلفتم فی الطریق جعل عرضہ سبع اذرع۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ راستہ کے بارے میں جب تمکو اختلاف ہو جائے گا تو اس کی چوڑائی سات ہاتھ کردی جائے گی۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ یہاں چالو راستہ مراد نہیں ہے، اس لئے کہ وہ راستہ اگر سات ہاتھ سے زائد ہے تو اسے کسی کو کم کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس طرح سے اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین میں لوگوں کے لئے راستہ چھوڑنا چاہتا ہے تو یہ صورت بھی حدیث میں مراد نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی مقدار مالک کی رائے کا حوالہ ہے، البتہ جہانتک ہوسکے چوڑا رکھنا بہتر ہے۔

حدیث مذکور کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں: ۱ جب راستہ کے دونوں جانب خالی میدان ہو، اب میدان کے مالک وہاں مکان بنانا چاہتا ہے تو ان پر ضروری ہے کہ راستہ کے لئے سات ہاتھ جگہ چھوڑے۔

۲ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نیا راستہ بنانا ہے مثلاً امام نے غانمین کے درمیان زمین کو تقسیم کردیا اور وہ لوگ آنے جانے والوں کے لئے راستہ بنانا چاہتے ہیں تو باہمی رضامندی سے جتنا چاہیں راستہ کی مقدار متعین کرلیں۔ اگر ان کے درمیان

اختلاف ہو جائے تو بمطابق حدیث سات ہاتھ کا فیصلہ ہوگا۔

۳۔ امام طبریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شرکاء ارض کے حق میں ہے، جو زمین کو تقسیم کرنا چاہتے ہیں، مشترک راستہ کی کسی مقدار پہ اگر ان کا اتفاق ہو جائے تو بہتر ہے ورنہ راستہ کے لئے سات ہاتھ چھوڑنا ہوگا۔

۴۔ علامہ ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ان لوگوں کے حق میں ہے جو راستے کے کنارے میں بیٹھ کر بیع و فروخت کرتے ہیں۔ اگر راستہ سات ہاتھ سے زائد ہے تو اس زائد حصہ میں ان کو بیٹھنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ ورنہ منع کیا جائے گا تاکہ لوگوں کی تنگی نہ ہو۔

الغرض یہ حدیث بطور حصر و تحدید کے نہیں بلکہ اصلاح و ارشاد کے طور پر ہے۔ لہٰذا ہر زمانہ میں عام لوگوں کی مصلحت کے مطابق ہی فیصلہ ہوگا کہ راستہ کی مقدار کتنی ہو۔ واللہ اعلم۔

۴۳ کتاب الفرائض

معنی الفرائض لغةً وشرعًا

فرائض یہ فریضة کی جمع ہے کحدیقة وحدائق وعجیبة وعجائب۔ فریضة بمعنی مفروضة کے۔ جو کہ فرضٌ سے ماخوذ ہے۔ جس کا لغوی معنی مختلف ہیں: (۱) اعطاء شئی بلا عوض۔ (۲) تقدیر۔ (۳) حصہ معینہ۔ (۴) نازل کرنا کقولہ تعالیٰ: اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ (۵) بیان کرنا، کقولہ تعالیٰ: قد فرض اللہ لکم تحلة ایمانکم۔ (۶) حلال کرنا، کقولہ تعالیٰ: ما کان علی النبی من حرج فیما فرض اللہ لہ۔ (۷) شرح السنہ میں ہے کہ فرض کے لغوی معنی قطع کے ہے۔

یہاں فرائض سے مراد المقدرات الشرعیة فی المتروکات المالیة۔ قرآن کریم میں میراث کو نصیب مفروض کہا گیا (قال اللہ تعالیٰ: ..... نَصِیْبًا مَّفْرُوْضًا ای مقدرا او معلومًا او مقطوعًا عن غیرھم)، اس لئے اس کو فرائض کہا جاتا ہے۔ اس علم کے جاننے والے کو فارض اور فرضی کہتے ہیں۔ وفی الحدیث: تعلموا الفرائض وعلموھا الناس فانہا نصف

العلم، وفیہ ایضًا " افرضکم زیدؓ "۔
اصطلاح میں علم فرائض کہتے ہیں : ہو علم باصول من فقہ وحساب تعرف بہ کیفیۃ تقسیم الترکۃ بین ورثۃ المیت ۔

قولہ ؑ : لا یرث المسلم الکافر ولا یرث الکافر المسلم — حضورؐ کا ارشاد ہے

کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا ایسا ہی کافر بھی مسلمان کا وارث نہیں ہوتا ۔ لا یرث المسلم الکافر پر جمہور ائمہ وعلماء کا اتفاق ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا ۔ البتہ حضرت معاذ ابن جبلؓ، معاویہؓ، سعید بن المسیبؒ اور مسروقؒ کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے ۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں مشہور حدیث سے ۔ الاسلام یعلو ولا یعلٰی علیہ کہ اسلام بلند وغالب رہتا ہے، مغلوب ونیچا نہیں ہوتا ۔ لہٰذا اعلیٰ کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث ہو ۔ لیکن درحقیقت اس حدیث کا مقصد فضیلتِ اسلام کو بیان کرنا ہے نہ کہ مسئلہ وراثت، کہ اسلام تمام ادیان سے افضل ہے مفضول نہیں ہوگا ۔ حضرت معاذ بن جبل وغیرہ حضرات کو یہ احادیث صحیحہ معلوم نہیں تھی، اگر معلوم ہوتی تو یہ قول نہ کرتے ۔ بعد میں اجماع ہوگیا ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں بنتا ۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ مختلف ادیان یہود، نصاریٰ، مجوس ایک دوسرے کا وارث ہوسکتا ہے یا نہیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہ بھی ایک دوسرے کا وارث نہیں ہوسکتا ۔ دلیل پیش کرتے ہیں بحدیث لا یتوارث اہل ملتین شتّٰی ۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ایک دوسرے کا وارث ہوسکتے ہیں، کقولہ علیہ السلام الکفر ملۃ واحدۃ ۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں ملتین سے اسلام وکفر مراد ہے، تو یہاں مسلمان اور کافر میں عدم توارث کا ذکر ہے، کفار کے باہم عدم توارث مراد نہیں ۔

مرتد اگر حالتِ ارتداد میں مرے تو مسلمان اس کا وارث ہوگا یا نہیں، اس میں اختلاف ہے ۔ امام مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق وارث نہیں ہوگا ۔ اور اس کا مال بیت المال میں داخل ہوگا ۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق مرتد ہونے سے پہلے کا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہوگا اور مرتد ہونے کے بعد

جوکمایا ہے وہ بیت المال میں داخل ہوگا۔
قولہ علیہ السلام: ولا یرث الکافر المسلم کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ البتہ امام احمد بن حنبلؒ (فی روایۃ الاثرم عنہ) فرماتے ہیں کہ کافر اگر میراث کی تقسیم سے پہلے مسلمان ہوجائے تو وہ مسلمان میت کا وارث بنے گا۔ لیکن جمہور کے نزدیک جو شخص میت کے مرنے کے وقت کافر تھا وہ میراث سے محروم رہیگا اگرچہ بعد میں قبل تقسیم المیراث مسلمان بھی ہوجائے وھو قول ابی حنیفۃ ومالک الشافعی وجماہیر العلماءؒ

قولہؑ: الحقوا الفرائض باھلھا، فما بقی فھولاولی رجل ذکر

حضورؐ کا ارشاد ہے کہ تم فرائض کو اس کے اہل کے ساتھ ملاؤ، یعنی مقررہ حصے ان کے حقدار کو دو، اس کے بعد جو باقی رہے گا وہ میت کے زیادہ قریب تر مذکر کا حق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کے اپنے اپنے حصے دینے کے بعد جتنا مال باقی رہے گا وہ بطور عصبہ اس مذکر کو ملے گا جو میت کے زیادہ قریب تر ہے۔ یہاں اَولٰی یہ وَلْیٌ بسکون اللام بمعنی القرب سے مشتق ہے فلہذا اَولٰی بمعنی اقرب کے ہے۔ اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد حقدار نہیں ہوگا۔ اور ایسے شخص کو عصبہ بنفسہ کہتے ہیں یعنی وہ مذکر رشتہ دار جس کو میت کی طرف نسبت کرنے میں مونث کا دخل نہ ہو۔ بایں طور کہ میت اور اس کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو کالاب والابن، یا واسطہ ہو مگر مؤنث کا نہ ہو کابن الابن۔
واضح رہے کہ عصبہ بنفسہ ہونے کے اسباب چار ہیں۔ (۱) بلا واسطہ بنوت، جیسے بیٹے، بالواسطہ بنوت جیسے پوتے، پرپوتے۔ (۲) بلا واسطہ ابوت، جیسے باپ، بالواسطہ ابوت جیسے دادا، پردادا وغیرہ۔ (۳) اخوت اور اس کی فرع۔ (۴) عمومت اور اس کی فرع۔ ان اسباب سے بنوت سب پر مقدم ہے پھر ابوت پھر اخوت پھر عمومت۔ اس لئے کہ عصبات میں جو میت کا زیادہ قریب ہے وہ دوسروں پر مقدم ہے یعنی اس کے ہوتے ہوئے دوسرے عصبات ترکہ سے محروم ہیں۔ مثلاً میت کا بیٹا میت کا زیادہ قریب ہے، اس لئے بیٹا زندہ رہنے کی صورت میں میت کا پوتا،

پرپوتا، بھائی، چچا باپ، دادا کوئی عصبہ نہیں۔ اور اگر بیٹا زندہ نہ رہے تو پوتا عصبہ ہے، اگر پوتا زندہ نہ رہے تو پرپوتا عصبہ ہے اسی طرح سلسلہ نیچے تک چلتا رہے گا۔ اب اگر میت کی نسل میں کوئی مرد زندہ نہ رہے تو باپ عصبہ ہے، اگر باپ نہیں تو دادا عصبہ ہے، اگر دادا نہیں تو پردادا عصبہ ہے اسی طرح سلسلہ اوپر تک چڑھتا رہے گا۔ اب اگر میت کے باپ دادا سے کوئی زندہ نہ رہے تو بھائی عصبہ ہے، اگر بھائی زندہ نہ ہو تو ان کی اولاد ذکور (بھتیجے) عصبہ ہیں۔ اب اگر یہ نہ ہو تو چچا عصبہ ہے پھر ان کی اولاد ذکور اگرچہ نیچے کی طرف چلا جاوے۔ الغرض جو شخص میت کا زیادہ قریب ہوگا وہی حقدار ہوگا۔ ہذا ہو المراد بقولہ ؑ: فما بقی فھو لاولی رجل ذکر۔

قولہ لاولی رجل ذکر۔ رجل تو مذکر ہی ہوا کرتا ہے پھر ذکر کی قید کا کیا فائدہ؟ تو بات یہ ہے کہ رجل کا اطلاق کبھی شخص کے معنی میں ہوتا ہے جو مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہے، اس وہم کو دور کرنے کے لئے ذکر کی قید لگائی، نیز اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا ہے کہ یہاں حقدار بننے کا سبب مذکر ہونا ہے۔ لھذا کوئی مونث عصبہ بنفسہ نہیں ہو سکتی کما مر۔ البتہ عصبہ کی اور دو قسمیں ہیں۔ (۱) عصبہ بغیرہ، (۲) عصبہ مع غیرہ، جو کہ مؤنث ہوتے ہیں۔ چنانچہ عصبہ بغیرہ وہ عورت ہے جو اپنے عصبہ ہونے میں دوسرے کی محتاج ہو اور وہ دوسرا شخص عصبہ بن کر اس کا شریک ہو۔ اور یہ چار قسم کی عورتیں ہیں۔ ۱ میت کی بیٹی، ۲ پوتی، ۳ حقیقی بہن، ۴ علاتی بہن جو کہ اپنے اپنے بھائی کے ذریعہ عصبہ بن جاتی ہیں۔ اور للذکر مثل حظ الانثیین کے قاعدے سے وارث ہوتی ہیں۔ اور عصبہ مع غیرہ وہ مونث ہے جو اپنے عصبہ ہونے میں غیر کی محتاج ہو مگر وہ غیر اس کے ساتھ عصبہ نہ بن سکے۔ اور وہ میت کی حقیقی یا علاتی بہن جبکہ ان کا بھائی موجود نہ ہو تو وہ میت کی بنت اور بنت الابن کے ذریعہ عصبہ بن جاتی ہیں (لقولہ علیہ السلام: اجعلوا الاخوات مع البنات عصبۃ)۔ لیکن اس صورت میں بنت یا بنت الابن خود عصبہ نہیں ہوں گی، بلکہ وہ اصحاب الفرائض ہونے کی بنا پر اپنا اپنا حصہ لے لیں گی، باقی ماندہ مال بہن کا ہوگا۔ (والتفصیل فی السراجی وغیرہ) تو یہاں حدیث میں جو ذکر کی قید ہے یہ صرف عصبہ بنفسہ کے لئے ہے، جو کہ حقیقی عصبہ ہیں

باقی دونوں قسم پر عصبہ کا اطلاق ہونا یہ مجازاً ہے، جن کے وارث ہونا دوسرے امور کے ذریعہ ثابت ہے اس حدیث کے ذریعہ نہیں۔ فافہم۔

پوتے کی میراث جبکہ میت کا لڑکا زندہ ہو

حدیث مذکورہ "فما بقی فھو لاولی رجل ذکر" سے جو بیٹا زیادہ قریب ہوگا وہی عصبہ ہوگا (الاقرب فالاقرب)، اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد وارث نہ ہوگا ــــ یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات پر کہ باپ کی زندگی میں اگر بیٹا فوت ہوجائے تو پوتے، پوتی کو وراثت میں کوئی حق نہیں ہے جبکہ میت کا دوسرا بیٹا موجود ہو چونکہ یہ بیٹا میت کا اولیٰ رجل ذکر یعنی اقرب ہے لہٰذا وہ سارا مال لے لیگا۔ اور پوتا پوتی ابعد ہونے کے سبب بالکل محروم ہونگے ــــ اس مسئلہ پر تمام امت کا اتفاق ہے کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شریعت نے پوتے کو جائداد سے کیوں محروم رکھا ہے جبکہ وہ شفقت ورحم کا زیادہ مستحق ہے؟ اس شبہ کے ازالہ میں علامہ یوسف لدھیانوی اپنی کتاب "آپ کے مسائل اور ان کا حل" (ص ۳۲۱/۶) میں فرماتے ہیں:

"یہاں دو اصول ذہن میں رکھئے، ایک یہ کہ تقسیم وراثت قرابت کے اصول پر مبنی ہے کسی وارث کے مالدار یا نادار ہونے اور قابلِ رحم ہونے یا نہ ہونے پر اس کا مدار نہیں۔ دوم یہ کہ عقلاً وشرعاً وراثت میں الاقرب فالاقرب کا اصول جاری ہوتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص میت کے ساتھ قریب تر رشتہ رکھتا ہو، اسکے موجود ہوتے ہوئے دور کی قرابت والا وراثت کا حقدار نہیں ہوتا۔

ان دونوں اصولوں کو سامنے رکھ کر غور کیجئے کہ ایک شخص کے اگر چار بیٹے ہیں اور ہر بیٹے کے چار چار لڑکے ہوں تو اس کی جائداد لڑکوں پر تقسیم ہوتی ہے، پوتوں کو نہیں دی جاتی، اس مسئلہ میں شاید کسی کو بھی اختلاف نہیں ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بیٹوں کی موجودگی میں پوتے وارث نہیں ہوتے۔

اب فرض کیجئے ان چار لڑکوں میں سے ایک کا انتقال والد کی زندگی میں ہو جاتا ہے، پیچھے اس کی اولاد رہ جاتی ہے۔ اس کی اولاد دادا کے لئے وہی حیثیت رکھتی ہے جو دوسرے تین بیٹوں کی اولاد کی ہے۔ جب دوسرے بیٹوں کی اولاد اپنے دادا کی وارث نہیں، کیونکہ ان سے قریب تر وارث (یعنی لڑکے) موجود ہیں تو مرحوم بیٹے کی اولاد بھی وارث نہیں ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر چوتھا لڑکا اپنے باپ کی وفات کے وقت زندہ رہتا تھا، تو اس کو چوتھائی حصہ ملتا۔ اب وہی حصہ اس کے بیٹوں کو دلایا جاتا ہے۔ تو یہ اس لئے غلط ہے کہ اس صورت میں اس لڑکے کو جو باپ کی زندگی میں فوت ہوا، باپ کے مرنے سے پہلے وارث بنا دیا گیا۔ حالانکہ عقل و شرع کے کسی قانون میں مورث کے مرنے سے پہلے وراثت جاری نہیں ہوتی۔

الغرض اگر ان پوتوں کو جن کا باپ فوت ہو چکا ہے، پوتا ہونے کی وجہ سے دادا کی وراثت دلائی جاتی ہے تو یہ اس وجہ سے غلط ہے کہ پوتا اس وقت وارث ہوتا ہے جبکہ میت کا بیٹا موجود نہ ہو۔ ورنہ تمام پوتوں کو وراثت ملنی چاہئے اور اگر ان کو ان کے مرحوم باپ کا حصہ دلایا جاتا ہے تو یہ اس وجہ سے غلط ہے کہ ان کے مرحوم باپ کو مرنے سے پہلے تو حصہ ملا ہی نہیں جو اس کے بچوں کو دلایا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بے چارے یتیم پوتے، پوتیاں رحم کے مستحق ہیں۔ ان کو دادا کی جائداد سے ضرور حصہ ملنا چاہئے تو یہ جذباتی دلیل اول تو اس لئے غلط ہے کہ تقسیم وراثت میں یہ دیکھا ہی نہیں جاتا کہ کون قابل رحم ہے کون نہیں؟ بلکہ قرابت کو دیکھا جاتا ہے۔ ورنہ کسی امیر کبیر آدمی کی موت پر اس کے کھاتے پیتے بیٹے وارث نہ ہوتے بلکہ اس کے مفلوک اور تنگ دست پڑوسی کے یتیم بچوں کو وراثت ملا کرتی

کہ وہ ہی قابل رحم ہیں۔

علاوہ ازیں اگر کسی کے یتیم پوتے قابل رحم ہیں تو شریعت نے اس کو اجازت دی ہے کہ وہ تہائی مال کی وصیت ان کے حق میں کر سکتا ہے، اس طرح وہ ان کی قابل رحم حالت کی تلافی کر سکتا ہے .... مذکورہ بالا صورت میں ان کے باپ سے ان کو چوتھائی وراثت ملتی۔ مگر دادا وصیت کے ذریعہ ان کو تہائی وراثت کا مالک بنا سکتا ہے۔ اور اگر دادا نے وصیت نہیں کی تو ان بچوں کے چچاؤں کو چاہیئے کہ حسن سلوک کے طور پر اپنے مرحوم بھائی کی اولاد کو بھی برابر کے شریک کر لیں، لیکن اگر سنگدل دادا کو وصیت کا خیال نہیں آتا اور ہوس پرست چچاؤں کو رحم نہیں آتا تو بتلائیے اس میں شریعت کا کیا قصور ہے کہ محض جذباتی دلائل سے شریعت کے قانون کو بدل دیا جائے۔ اگر شریعت کے ان احکام کے بعد بھی کچھ لوگوں کو یتیم پوتوں پر رحم آتا ہے اور وہ ان بچوں کو بے سہارا نہیں دیکھنا چاہتے تو انہیں چاہیئے کہ اپنی جائداد ان بچوں کے نام کر دیں کیونکہ شریعت کی طرف سے بے سہارا لوگوں کے ساتھ حسن سلوک کا بھی حکم ہے اور اس سے یہ بھی اندازہ ہو جائے گا کہ ان بے سہارا بچوں پر لوگوں کو کتنا ترس آتا ہے"

علامہ لدھیانوی دوسری جگہ (ص ۲۳۴) لکھتے ہیں:

".... اگر دادا کو اپنے پوتوں سے شفقت ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ اس کی جائداد میں اس کے یتیم پوتے بھی شریک ہوں تو اس کے لئے شریعت نے دو طریقے تجویز کئے ہیں۔

اول یہ کہ اپنے مرنے کا انتظار نہ کرے بلکہ صحت کی حالت میں اپنی جائداد کا اتنا حصہ ان کے نام منتقل کرا دے جتنا وہ ان کو دینا چاہتا ہے، اور اپنی زندگی ہی میں ان کو قبضہ بھی دلا دے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ مرنے سے پہلے اپنے یتیم پوتوں کے حق میں تہائی جائداد کے اندر اندر وصیت کر جائے کہ اتنا حصہ اس کے مرنے کے بعد

ان کو دیا جائے“۔

اگر دادا کو اپنے پوتوں پر اتنی بھی شفقت نہیں کہ وہ اپنی زندگی میں ان کو کچھ دیدیں یا مرنے کے بعد دینے کی وصیت ہی کر جائے، تو انصاف کیجئے اس میں قصور کس کا ہے، دادا کا یا شریعت کے قانون کا ہے؟

میراث الکلالۃ

عن محمد بن المنکدر سمع جابر بن عبد اللّٰہ قال مرضت فأتانی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وابوبکر یعودانی ماشیین فاغمی علی، فتوضأ ثم صب علی من وضوئہ فافقت، فقلت: یا رسول اللّٰہ کیف اقضی فی مالی؟ فلم یرد علی شیئا حتی نزلت آیۃ المیراث: یَسْتَفْتُوْنَکَ، قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلَالَۃِ۔

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ میں بیمار ہوا تو نبی علیہ السلام اور ابوبکرؓ میری عیادت کے لئے پیدل تشریف لے آئے، مجھ پر بیہوشی طاری ہوگئی تو آپؐ نے وضو کیا اور اپنے وضو کے پانی سے مجھے چھینٹا دیا تو مجھے ہوش ہوا اور میں نے کہا یا رسول اللہ! میں اپنے مال کے سلسلہ میں کیا کروں؟ حضورؐ مجھے کوئی جواب نہیں دیا، یہاں تک کہ آیت میراث "یستفتونک، قل اللّٰہ الخ نازل ہوئی۔

یہاں جو آیت میراث نازل ہوئی تھی اس کی تعیین میں اختلاف ہے۔ مذکورہ روایت میں ہے "یستفتونک" والی آیت نازل ہوئی جو کہ سورۂ نساء کی آخری آیت ہے، لیکن بعد والی دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت "یوصیکم اللّٰہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین" والی آیت جو کہ سورۂ نساء کی ابتداء میں ہے۔ اس تعارض کے بارے میں حافظ ابن حجر عسقلانی اور علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ — یہ تعارض حضرت جابرؓ کی طرف سے نہیں ہے۔ ان کی روایت میں مطلقاً آیۃ المیراث کا ذکر تھا۔ اس کی تعیین و تبیین میں سفیان بن عیینہ اور ابن جریج کے درمیان اختلاف ہوگیا۔ ابن عیینہ نے بتایا کہ مراد یستفتونک والی آیت ہے اور ابن جریج کہتے ہیں کہ اس سے مراد یوصیکم اللّٰہ

فی اولادکم" والی آیت ہے۔ درحقیقت سورۂ نساء کی آخری آیت یستفتونک الخ کا نازل ہونا ہی زیادہ راجح ہے۔ چونکہ دونوں آیتوں میں کلالۃ کا تذکرہ ہے اس لئے ابن جریج کو وہم ہوگیا اور انہوں نے یوصیکم والی آیت بتائی۔

دوسری طرف ابوداؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کا نزول حضرت جابرؓ ہی کی طرف سے ہے۔ اس روایت کے آخر میں ہے: وکان جابر یقول "انزلت فیَّ ہذہ الآیۃ: یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ" ــــ اس سے بھی یہ آیت میراث سے یہاں سورۂ نساء کی آخری آیت مراد ہونا ہی متعین ہورہا ہے۔ واللہ اعلم۔

کلالۃ کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور تعریف یوں ہے کہ جس مرنے والے کے اصول (باپ دادا) اور فروع (اولاد اور بیٹے کی اولاد) نہ ہوں وہ کلالہ ہے۔

صاحب روح المعانی لکھتے ہیں کہ کلالہ اصل میں مصدر ہے جو کلال کے معنی میں ہے، اور کلال کے معنی ہیں تھک جانا، جو ضعف پر دلالت کرتا ہے، باپ بیٹے والی قرابت کے سوا قرابت کو کلالہ کہا گیا، اس لئے کہ وہ قرابت باپ بیٹے کی قرابت کی نسبت کمزور ہے۔

پھر کلالہ کا اطلاق اس مرنے والے پر بھی کیا گیا جس نے نہ اولاد چھوڑی اور نہ والد، اور اس وارث پر بھی اطلاق کیا گیا جو مرنے والے کا ولد اور والد نہ ہو، لغت کے اعتبار سے جو اشتقاق بتلایا گیا اس کا تقاضا ہے کہ لفظ ذو مقدر ہو، اور کلالہ بمعنی "ذو کلالہ" ہو، یعنی ضعیف رشتہ والا، پھر اس مال موروث پر بھی اس کا اطلاق ہونے لگا، جو ایسے میت نے چھوڑا ہو جس کا کوئی ولد اور والد نہ ہو۔

مطلب یہ ہے کہ جو شخص مرد ہو یا عورت وفات پاجائے اور اس کے باپ دادا اور اولاد میں سے کوئی نہ ہو اور اس نے بھائی یا بہن یا دونوں چھوڑے ہوں تو وہی کلالہ ہے۔ جس کی تقسیم میراث کی تفصیل یوں ہے کہ ــــ یہ بھائی بہن دو حال سے خالی نہیں

(۱) اخیافی یعنی صرف ماں شریک بھائی، بہن۔

(۲) عینی یعنی حقیقی بھائی، بہن یا علاتی یعنی باپ شریک بھائی، بہن۔

پہلی صورت یعنی اخیافی بھائی بہن ہوں تو ایک بھائی یا صرف ایک بہن ہونے کی

حصہ ملے گا۔ اگر ایک سے زیادہ ہوں مثلاً ایک بھائی ایک بہن
صورت میں اس کو سدس ملے گا ۔ بہنیں ہوں تو یہ سب مرنے والے کے مال میں تہائی حصہ
اور دو بھائی یا دو بہنیں
میں شریک ہوں گے۔ اور اس میں مذکر کو مؤنث سے زیادہ نہیں ملے گا
بیان کرتے ہیں۔ وہیں فی الفرائض ... فھم شرکاء فی الثلث سواء الا فی میراث
وتجی فرماتے ہیں،

آخر الکلام — دوسری صورت یعنی حقیقی یا علاتی بھائی بہن کا حکم یہ ہے کہ اگر بھائی ہو تو پورے مال کا وارث بنے گا، اور اگر ایک بہن ہو تو اس کو نصف ملے گا، دو یا دو سے زائد بہنیں ہوں تو دو ثلث پائیں گی۔ اور اگر متعدد بھائی بہن ہوں تو مذکر کو مؤنث سے دوگنا دیا جائے گا، للذکر مثل حظ الانثیین کے قاعدے کے مطابق۔ ہذا ھو التفصیل لتقسیم میراث الکلالۃ۔

آخر ما نزل من القرآن

عن ابی اسحاق قال سمعت البراء بن عازب یقول :
آخر آیۃ انزلت آیۃ الکلالۃ وآخر سورۃ انزلت براءۃ۔

باعتبار نزول قرآن کریم کی آخری آیت کونسی ہے۔ اس سلسلے میں حضور کا کوئی قول موجود نہیں ہے، صرف صحابہ کرام کے اقوال ہیں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آخر ما نزل آیت کلالہ یعنی یستفتونک قل اللہ یفتیکم الخ ہے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ باعتبار نزول آخری آیت سورۃ بقرہ کی آیت واتقوا یوماً ترجعون فیہ الی اللہ ہے، اس آیت کے نزول کے اکیاسی دن بلکہ ایک روایت کے مطابق نو دن بعد آپ کی وفات ہوگئی۔ ابن عباسؓ کی ایک روایت کے مطابق آخر ما نزل "وذروا ما بقی من الربوا" والی آیت ہے، حضرت سعید بن مسیبؒ کے قول کے مطابق آخر ما نزل آیت دین (اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی الخ) ہے۔

ان تینوں روایت (یعنی واتقوا یوماً الخ، وذروا ما بقی الخ اور اذا تداینتم الخ

والی روایت) میں درحقیقت کوئی منافات نہیں ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ یہ ساری آیات ایک ساتھ ایک ہی واقعہ میں نازل ہوئی ہیں۔ کسی نے ایک ٹکڑے کو لیا، کسی نے دوسرے کو اور کسی نے تیسرے کو۔ آخر ما نزل من القرآن علی الاطلاق قول راجح کے مطابق واتقوا یوماً ترجعون فیہ الی اللہ والی آیت ہے۔ ایک قول کے مطابق جو یستفتونک قل اللہ الخ والی آیت ہے اس سے علی الاطلاق آخر مراد نہیں بلکہ مسئلہ میراث میں آخری آیت ہے۔ ایک قول کے مطابق آخر ما نزل "فاستجاب لہم ربہم انی لا اضیع عمل عامل منکم (آل عمران) والی آیت ہے۔ اس سے بھی علی الاطلاق آخر مراد نہیں ہے بلکہ عورتوں کے سلسلہ میں جو تین باتیں مذکور ہیں ان میں یہ آخر ہے، اسی طرح ایک قول کے مطابق آخر ما نزل "ومن یقتل مؤمناً متعمداً" ہے، مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں ہے بلکہ قتل کے سلسلہ میں آخری آیت ہے۔ اس طرح مختلف اقوال ہیں۔ سب سے راجح قول کے مطابق آخر ما نزل واتقوا یوماً ترجعون فیہ الی اللہ ہے۔ (کما مرّ) جس کے بعد کوئی آیت نازل نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپؐ کا انتقال ہوگیا۔

ان اقوال مختلفہ کے متعلق علامہ قاضی ابوبکرؒ فرماتے ہیں: ہذہ الاقوال لیس فیہا شئ مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وکل قالہ بضرب من الاجتہاد وغلبۃ الظن، ویحتمل ان کلا منہم اخبر عن آخر ما سمعہ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الیوم الذی مات فیہ او قبل مرضہ بقلیل، وغیرہ سمع منہ بعد ذلک وان لم یسمعہ ھو، ویحتمل ایضاً ان تنزل ہذہ الآیۃ التی ھی آخر آیۃ تلاہا الرسول صلی اللہ علیہ وسلم مع آیات نزلت معہا، فیؤمر برسم ما نزل معہا بعد رسم تلک، فیظن انہ آخر ما نزل فی الترتیب۔ (الاتقان للعلامہ السیوطیؒ)

باعتبار نزول قرآن کریم کا آخری سورہ سورۂ توبہ ہے۔ کما فی الروایۃ المذکورۃ عن البراء بن عازبؓ۔ وایضاً اخرج الواحدی من طریق الحسین بن واقد قال سمعت علی بن الحسین یقول اول سورۃ نزلت بمکۃ اقرأ باسم ربک وآخر سورۃ نزلت بہا المؤمنون ویقال العنکبوت۔ واول سورۃ نزلت بالمدینۃ ویل للمطففین وآخر سورۃ نزلت بہا براءۃ واول سورۃ اعلنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمکۃ النجم۔ (الاتقان)۔

کتاب الھبات

۴۴ باب کراھیۃ شراء الانسان ماتصدق بہ ممن تصدق علیہ

عن عمر بن الخطابؓ قال حملت علی فرس عتیق فی سبیل اللہ فاضاعہ صاحبہ، فظننت انہ بائعہ برخص فسألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک فقال لا تبتعہ ولا تعد فی صدقتک، فان العائد فی صدقتہ کالکلب یعود فی قیئہ۔

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک عمدہ گھوڑا (جس کا نام ورد تھا، حضرت تمیم داریؓ نے یہ گھوڑا حضورؐ کو ہدیہ دیا تھا اور حضورؐ نے حضرت عمرؓ کو) اللہ کے راستہ یعنی جہاد میں صدقہ کیا تھا، تو اس گھوڑے والے (مجاہد) نے اس گھوڑے کی دیکھ بھال ٹھیک سے نہیں کی۔ (اور وہ فروخت کرنا چاہتا تھا) تو مجھے گمان ہوا کہ وہ (میرے پاس) سستے دام میں بیچنے والا ہے، تو میں نے اس بارے میں حضورؐ سے پوچھا، آپؐ نے فرمایا مت خریدو! تم اپنے صدقہ کو واپس مت لاؤ، کیونکہ صدقہ واپس لانے والا اس کتے کے مانند ہے جو اپنے قئی کو واپس لاتا ہے یعنی قئی کرکے پھر اس کو کھا لیتا ہے۔

معنی الھبۃ لغۃً وشرعًا

ھبہ یہ باب فتح کا مصدر ہے، جس کا مادہ ہے وھب: معنی الھبۃ لغۃ المنحۃ والدفع والاعطاء واعطاء شئ بغیر عوض۔ وشرعًا ھی تملیک المال بغیر عوض او یقال ھی تملیک العین للحال بلا شرط عوض۔

الفرق بین الھدیۃ والصدقۃ ہدیہ اور صدقہ دونوں میں تملیک بلا عوض ہوا کرتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رضا اور ان کا قرب مقصود بالذات ہو تو صدقہ ہے اور جس کو دیا جاتا ہے اس سے محبت اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو

ہدیہ سے ہیں ... ہدیہ قبول فرماتے تھے، لیکن صدقہ آپؐ کے لئے حرام تھا۔

قولہ: لا تعد فی صدقتک۔

حضرت عمرؓ کو ... خریدنے سے منع فرمایا اور یہ ارشاد کیا کہ "تم اپنے صدقہ کو واپس مت لو" ... یہ ہے کہ عادۃً اس صورت میں بائع تمہارے پاس کم قیمت میں فروخت کرے گا، لہٰذا جتنا کم کرے گا اتنے میں تمہارا عود فی الصدقۃ لازم آئے گا۔ فافہم۔

اپنے صدقہ کو خریدنا

اپنے صدقہ کو خریدنا جمہور علماء کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر کم قیمت میں خریدنے کی لالچ سے ہو تو مکروہ تحریمی ہے، البتہ بیع صحیح ہو جائے گی۔ ہاں اگر صدقہ کیا ہوا مال متصدق کی ملکیت میں بلا قصد و ارادہ کے آجائے (کالمیراث) تو اس میں کسی قسم کی کراہت نہیں ہے، چنانچہ اس صورت کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا، جس نے اپنی ماں کو باندی صدقہ کیا اور اس کی ماں مر گئی، وراثت میں اس کو وہ باندی ملی، آپؐ نے فرمایا: وجب اجرک وردتہا الیک فی المیراث۔

۵۴۴ باب تحریم الرجوع فی الصدقة بعد القبض الا ما وهبه لولده وان سفل

حدیث ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مثل الذی یرجع فی صدقته کمثل الکلب یقیء ثم یعود فی قیئه فیأکله۔ وفی روایة عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: العائد فی هبته کالعائد فی قیئه۔

رجوع فی الصدقۃ کے عدم جواز پر سب کا اتفاق ہے، البتہ رجوع فی الہبۃ کے متعلق اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ہبہ کے بعد صرف باپ کو رجوع کا حق ہے اور کسی کے لئے رجوع فی الہبۃ جائز نہیں، لحدیث ابن عباس المذکور وما اخرجه اصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر وابن عباس مرفوعا: لا یحل لرجل ان یعطی عطیة او یهب هبة

یرجع فیہا الا الوالد فیما یعطی ولدہ۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی ذو رحم محرم کو ہبہ کیا ہو تو رجوع جائز نہیں خواہ باپ ہو یا اور کوئی، کسی کو حق رجوع نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی اجنبی کو ہبہ کیا ہو تو اس میں رجوع کرنا صحیح ہوگا جبکہ مانع رجوع موجود نہ ہو، لیکن یہ رجوع ثابت ہوتا ہے بقضاء قاضی یا رضاء موہوب لہ ضرور ہے، مگر یہ رجوع دیانۃً مکروہ تحریمی ہے۔ بل قد روی الکرخی عن اصحابنا انہ حرام، کما فی تکملۃ رد المحتار ص۲۵۸ ج۲ — اور مانع رجوع سات ہیں، جو ان حروف سبعہ میں جمع ہیں: دمع خزقہ — موانع الرجوع فی فصل الہبۃ : یا صاحبی حروف دمع خزقہ

دال سے زیادت متصلہ مراد ہے کالغرس والبناء، جس سے موہوب کی قیمت زیادہ ہوجاتی ہے، میم سے موت احد العاقدین مراد ہے، عین سے واہب کو کوئی عوض دینا مراد ہے، خاء سے خروج عن الملک، زاء سے احد الزوجین، قاف سے قرابت ذی رحم اور حرف ہاء سے ہلاک الموہوب مراد ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

(۱) عن ابی ہریرۃ وابن عباس وابن عمرؓ انہ قال: الواہب احق بہبتہ ما لم یثب منہا ای لم یعوض منہا، اخرجہ ابن ماجہ والدارقطنی۔ (۲) عن سمرۃ ابن جندبؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کانت الہبۃ لذی رحم محرم لم یرجع فیہا۔ اخرجہ الحاکم فی المستدرک والدارقطنی واما عدم جواز رجوع الوالد فیما وہبہ لولدہ، فلأن المولود ذو رحم محرم منہ وقد ثبت عدم جواز الرجوع فیہ للحدیث المذکور۔

الجواب ان کی دلیل اول "کمثل الکلب یقیئ ثم یعود فی قیئہ فیاکلہ" کا جواب یہ ہے کہ یہاں عود فی الہبہ کو عود فی القیئ کے ساتھ تشبیہ دی گئی، یہ حرمت رجوع کی بنا پر نہیں بلکہ استقباح واستقذار کی بنا پر ہے، کیونکہ کتا غیر مکلف ہے، جس کے لئے عود فی القیئ حرام نہیں ہے۔ اگر حرمت مقصود ہوتی تو حضورؐ اس کو عود الانسان فی قیئہ سے تشبیہ دیتے، نہ کہ عود الکلب کے ساتھ۔ الغرض یہاں بیان

قباحت مقصود ہے، جس کے ہم احناف بھی قائل ہیں کہ رجوع فی الھبہ قبیح ومکروہ ہے۔
اور ان کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں والد کا استثنار متصل نہیں ہے بلکہ منقطع ہے کہ والد کو اپنے بیٹے کے مال میں بوقت ضرورت تصرف کرنے کا حق ہے، کما قال علیہ السلام "انت ومالک لابیک"۔

۴۶ باب کراھۃ تفضیل بعض الاولاد فی الھبۃ

عن النعمان بن بشیر انہ قال ان اباہ اتی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی نحلت ابنی ھذا غلامًا کان لی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل ولد نحلتہ مثل ھذا؟ فقال لا، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : فارجعہ۔

واقعہ کی تفصیل نعمان بن بشیر کی ماں عمرہ بنت رواحہ نے نعمان کی ولادت کے بعد اپنے شوہر بشیرؓ سے کہا کہ نعمان کو کوئی چیز ہدیہ میں دو، ورنہ میں اس کی تربیت نہیں کروں گی۔ نعمان بن بشیر کے والد ایک سال یا دو سال بھر ٹال مٹول کرتے رہے، پھر ان کی رائے ہوئی کہ ایک غلام ہبہ کرے تو ان کی بیوی نعمان کی ماں نے کہا کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بناؤ تب تو بات بنے گی ورنہ نہیں۔ تو حضرت بشیرؓ اپنے بیٹے نعمان کو لے کر حضورؐ کی خدمت میں گئے اور قصہ بیان کیا۔ حضورؐ نے پوچھا کہ تمہارے اور بیٹے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا ہاں اور بیٹے ہیں، آپؐ نے پوچھا کیا اور لڑکوں کو بھی اس طرح ہبہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ نہیں، آپؐ نے فرمایا کہ کیا تم یہ نہیں چاہتے ہو کہ سب لڑکے تمہارے ساتھ یکساں سلوک کریں، جیسے یہ تم سے حسن سلوک کرے اسی طرح دوسرے لڑکے بھی حسن سلوک کرے تو انہوں نے کہا کہ کیوں نہیں، ضرور یہ خواہش ہے۔ آپؐ نے فرمایا اللہ سے ڈرو اور اولاد کے درمیان عدل وانصاف کرو۔ کسی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "واپس کردو"، کسی میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: مجھے گواہ مت بناؤ، میں ظلم پر گواہ نہیں بنتا، دوسرے کو گواہ بنالو۔
اکثر روایت میں غلام ہبہ کرنے کی بات آئی ہے لیکن ابن حبان وطبرانی کی

روایت میں حدیقہ (باغ) ہدیہ دینے کی بات آتی ہے۔ تو ابن حبان نے اس کو تعدد قصہ پر محمول کیا ہے۔ لیکن یہ جواب زیادہ صحیح معلوم نہیں ہوتا کیونکہ حضرت بشیر ابن سعدؓ کے بارے میں یہ بعید ہے کہ وہ حضورؐ کے پہلے مرتبہ کے جواب کو بھول کر دوسرے مرتبہ، پھر ہدیہ دینے کے مسئلہ لے کر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوں، یہ انکی جلالتِ شان کا بالکل خلاف ہے۔ علماء کرام نے اس تعارض کے اور بھی جوابات دیئے ہیں، لیکن سب سے راجح جواب یہ ہے کہ حضرت عمرہؓ جب بشیرؓ کی طرف سے اپنے لڑکے کو کچھ ہبہ کرنے کے بغیر اس کی تربیت کرنے سے انکار کر بیٹھی تو حضرت بشیرؓ نے عمرہ کی دلجوئی کے لئے باغ ہبہ کیا، لیکن بعد میں وہ اس سے رجوع کر لیا کیونکہ اب تک اس باغ کو کسی نے قبض نہیں کیا تھا۔ تو عمرہ نے دوبارہ مطالبہ کیا اور حضرت بشیرؓ سال یا دو سال تک ٹال مٹول کرتے رہے یہاں تک کہ آخر میں وہ اس باغ کے بدلے میں غلام ہبہ کرنے پر راضی ہو گئے، عمرہ نے بھی اس کو مان لیا، لیکن انکو یہ اندیشہ ہوا کہ شاید بشیرؓ اس سے بھی رجوع کرلیں، تو انہوں نے حضورؐ کو گواہ رکھنے کی بات کہی اور اس پر حضرت بشیر حضورؐ کی خدمت میں آئے۔ لهٰذا گواہ بنانے کے لئے حضورؐ کے دربار میں آنا ایک ہی مرتبہ ہوا ــــ قالہ الحافظ ابن حجر۔

اولاد میں باہم تفاضل کا حکم

ہبہ میں اپنی اولاد میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دینا اگر کسی شرعی وجہ کی بنا پر ہو تو باتفاق ائمہ اربعہ یہ کمی بیشی بلا کراہت صحیح ہے، جیسے اولاد میں سے بعض محتاج ہو یا معذور، مثلاً اپاہج یا اندھا ہو، یا تو کوئی ایک تحصیل علم میں مشغول ہو تو اس کو زائد دینا، اسی طرح اگر والد کسی لڑکے کو دیکھے کہ وہ فاسق ہے، مرنے کے بعد اس کے مال کو معاصی میں خرچ کرے گا۔ اور دوسرا دیندار ہے تو دیندار کو سب مال دیدینا بالاتفاق جائز ہے۔ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اولاد کے درمیان عطیہ و ہبہ میں بلا وجہ شرعی تفاضل کرے تو ــــ

(۱) امام احمد، اسحاقؒ، اہل ظاہر وغیرہم کے نزدیک یہ حرام ہے، وہ مالک نہیں ہوگا، بلکہ والد کے مرنے کے بعد اس چیز میں سب برابر کے حقدار ہوں گے۔

(۲) امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور محمد کے نزدیک یہ جائز ہے لیکن مکروہ ہوگا اور موہوب لہ اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ تفاضل اگر اضرار ونقصان پہنچانے کے قصد سے ہو تو ناجائز ہے ورنہ مع الکراہۃ جائز۔

دلائل فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث مذکور سے کہ آپ نے بشیرؓ سے فرمایا: فارجعہ، انی لا اشہد علی جور، نیز فرمایا: اعدلوا بین اولادکم۔ یہاں رجوع کا حکم دیا، تفاضل کو جور سے تعبیر کیا اور عدل کا حکم دیا، جس سے تسویہ بین الاولاد کا وجوب ثابت ہو رہا ہے۔

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں — (۱) حضرت صدیق اکبر، عمر فاروق اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے فعل سے، کہ صدیق اکبرؓ نے حضرت عائشہؓ کو کچھ زائد دیا، عمرؓ نے اپنے بیٹے عاصم کو زائد دیا اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے ام کلثومؓ کی اولاد کو زائد دیا۔ اور ان تینوں کے فعل پر کسی نے انکار نہیں کیا تو گویا اس پر اجماع صحابہ ہوگیا۔

(۲) نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام نے نعمان بن بشیرؓ کے اس واقعہ سے تحریم کا معنی نہیں سمجھا ورنہ یہ حضرات اس کے خلاف نہ کرتے۔

(۳) اپنے غیر ولد کو سارا مال دینا بالاتفاق جائز ہے، جس سے تمام اولاد کو محروم کرنا لازم آتا ہے تو بعض اولاد کو محروم کرنا بھی جائز ہونا چاہیئے۔

جواب ان کی دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضورؐ کا نکیر فرمانا کراہت کے لئے ہے حرمت کے لئے نہیں، اسی طرح "اعدلوا" کا امر استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں۔ اس لئے کہ دوسری روایت میں فلیس یصلح ھذا وانی لا اشہد الا علی حق یا فاشہد علی ہذا غیری وغیرہ کے الفاظ آئے ہوئے ہیں، لفظ "لیس یصلح" کراہت ہی پر دلالت کر رہا ہے۔ نیز اگر یہ حرام ہوتا تو حضورؐ غیر کو گواہ بنانے کا حکم نہ دیتے۔ جس طرح میت مقروض کے بارے میں "صلوا علی صاحبکم" فرمانا خلاف اولیٰ ہونے کی بنا پر تھا۔ اسی طرح بشیرؓ کے واقعہ میں آپ کا نکیر فرمانا اس لئے کہ ان کی دو بیویاں تھیں، جس میں عموماً جور و ظلم ہو جاتا ہے اس لئے

آپ نے شدت اختیار کی، ورنہ جو علت آپ نے بیان فرمائی کہ الیس یسرک ان یکونوا
الیک فی البر سواء، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفضیل ہے جس کے
خلاف کرنے سے ترکِ بر ہوگا۔ باقی حضور کا کہنا کہ "انی لا اشہد علی جور" اس
فعل کو جور سے تعبیر کرنا تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ جور کہتے ہیں المیل
عن الاستواء والاعتدال وکل ما خرج عن الاعتدال فھو جور سواء کان حراما او مکروہا

۴۷ باب العمریٰ

عُمریٰ اعمار کی طرح مصدر ہے، مکان وغیرہ عمر بھر کے لئے دینا۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو ایک مکان ہبہ کردے اور یہ کہے: "ہذہ الدار لک عمری"۔ العمریٰ مصدر کالرجعیٰ۔ ہبہ کرنے والے کو مُعمِر اور جسکو ہبہ کیا اس کو مُعمَر لہٗ کہتے ہیں۔ اس عمریٰ کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) معمر یہ کہے کہ اعمرتک ہذہ الدار فاذا مُتَّ فھی لورثتک ولعقبک، میں نے تم کو یہ مکان عمر بھر کے لئے دیا، جب تیری وفات ہوجائے تو یہ تیرے پیچھے آنے والے وارثوں کے لئے ہوگا۔

(۲) یہ کہے کہ جعلتہا لک عمرک فاذا مُتَّ عادت الیَّ اوالیٰ ورثتی ان متُّ۔ میں نے تم کو یہ مکان زندگی بھر کے لئے دیا، جب تمہاری وفات ہوجائے گی تو یہ میری طرف، اور اگر میں زندہ نہ ہوں تو میرے ورثہ کی طرف لوٹ آئے گا۔

(۳) صرف یہ کہے کہ "اعمرتک ہذہ الدار۔ بلا کسی قید کے۔

مذاہب (۱) امام مالکؒ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ تملیک المنافع یعنی عاریت ہوگی، تملیک الرقبہ یعنی ہبہ نہیں ہوگا۔ لہٰذا ان کے نزدیک معمر لہٗ کے مرنے کے بعد وہ مکان مُعمِر کی طرف اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں (ان مات المعمر قبل المعمر لہ) اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عمریٰ کی پہلی صورت جس میں "فاذا مُتَّ فھی لورثتک" کی قید ہے اس میں معمر لہ کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ اس مکان کے منافع کے مالک ہوں گے جیسا

اس کے ورثہ مرجائیں گے تو یہ مکان معمر یا تو اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوجائیگا۔
الغرض امام مالکؒ کے نزدیک عمریٰ ہر صورت میں تملیک منافع اور عاریت ہے،
نفس شیٔ کا مالک معمر ہی رہتا ہے۔
(۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ تملیک رقبہ یعنی ہبہ ہوجائیگا
معمرلہٗ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس کا مالک بن جائے گا، یہ کبھی بھی مُعمِر کی طرف واپس
نہیں آئے گا۔ البتہ جب عمریٰ کے بعد بطور تفسیر لفظ سُکنیٰ ذکر کرے مثلاً یوں کہے
کہ "داری لک عمریٰ سُکنیٰ ماعشت" تو یہ زندگی بھر کے لئے عاریت ہوگی، اس سے
ملک رقبہ ثابت نہیں ہوگا۔ اب عمریٰ کی جس صورت میں "فاذا متَّ عادت الیَّ"
کی شرط ہے، ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ شرط لغو ہوگی، کبھی واہب کی طرف لوٹ کر
نہیں آئے گا۔

دلائل امام مالکؒ استدلال میں حضرت جابرؓ کا قول پیش کرتے ہیں۔
عن جابرؓ قال انما العمریٰ التی اجاز رسول اللّٰہ
صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان یقول: ھی لک ولعقبک، فاما اذا قال
ھی لک ماعشت فانھا ترجع الی اصحابھا۔ متفق علیہ۔
ائمہ ثلثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ ہی کی حدیث سے انہٗ قال:
امسکوا علیکم اموالکم ولا تعمروھا، فمن اعمر شیئاً حیاتہ فھو
لہ حیاتہ وبعد مماتہ۔ (نسائی)، وفی روایۃ لمسلم فانہ
من اعمر عمریٰ فھی للذی اعمرھا حیا ومیتا لعقبہ، وعن جابرؓ
ایضاً انہٗ قال ان العمریٰ میراث لاھلھا وفی روایۃ انہٗ قال
العمرای لمن وھبت لہ (مسلم) ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ موہوب لہ
مالک ہوجاتا ہے۔

الجواب امام مالکؒ نے جو قول جابرؓ سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے
کہ وہ فقط حضرت جابرؓ کا اجتہاد ہے، جس سے احادیث مرفوعہ مطلقہ
کی تخصیص نہیں ہوسکتی۔ نیز اس قول کو صرف عبدالرزاق ہی حضرت جابرؓ کی طرف

منسوب کرتے ہیں ورنہ باقی تمام رُواۃ اس کو حضرت زہری کے قول قرار دیتے ہیں فکیف یستدل؟ نیز یہ بھی احتمال ہے کہ قولہ: فاما اذا قال ھی لک ما عشت فانھا ترجع الی اصحابہا سے وہ صورت مراد ہو جس میں عمریٰ کی تفسیر میں لفظ سکنیٰ بڑھا دیا جائے مثلاً یوں کہے کہ "داری لک عمریٰ سکنیٰ" تو یہ عاریت ہی ہوا کرتی ہے، ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ (کما مرّ)۔

الغرض ائمہ ثلثہ کے نزدیک عمریٰ کی تینوں صورتیں تملیک رقبہ اور ہبہ ہیں جس سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، البتہ جبکہ عمریٰ کی تفسیر میں سکنیٰ بڑھا دیا جائے تو صرف اس صورت میں تملیک منافع اور عاریت ہوگی، ورنہ نہیں۔

رقبیٰ کا حکم

رقبیٰ کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص دوسرے ایک شخص کو زمین دیتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اگر تو میرے پہلے مرجائے تو زمین میرے پاس واپس آجائے گی اور اگر میں پہلے مرجاؤں تو یہ تیری ملک ہے، تو گویا ہر ایک دوسرے کے مرجانے کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ تو اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ۔ (۱) امام شافعی، احمد اور ہمارے قاضی ابو یوسفؒ بلکہ جمہور کے نزدیک رقبیٰ یہ عمریٰ کے مانند تملیک ذات ہوکر جائز ہے۔ یہاں جو موت کے بعد واپس آنے کی شرط لگائی ہے یہ شرط خود باطل ہوجائے گی اور ہبہ صحیح ہوجائے گا۔ کما مرّ فی العمریٰ۔ لحدیث حدیث جابرؓ انہ قال العمریٰ جائزۃ لاھلہا والرقبیٰ جائزۃ لاھلہا رواہ الترمذی وابو داؤد۔

(۲) امام ابو حنیفہ و محمدؒ سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک رقبیٰ باطل ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کے یہاں وہ رقبیٰ باطل ہے جو واہب کی موت پر معلق ہو، مثلاً یوں کہے کہ "ھبتک ہذہ الدار بشرط ان اموت قبلک" تو یہ ھبہ فاسدہ ہے۔ لان فیہ تعلیق الملک علی الخطر ابداً اگر موت واہب پر معلق نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ ہذہ الدار لک منجزۃ بشرط انک ان مت قبلی فھی راجعۃ الیّ، تو اس کا حکم بالاتفاق عمریٰ کے مانند ہے، یعنی ہبہ صحیح ہوجائے گا اور رجوع الی الواہب کی شرط باطل ہوگی۔ درحقیقت یہ اختلاف لفظی ہے، کیونکہ ان کا

قولہ "ارقبتک ہذہ الدار" اہل کوفہ کے عرف میں ہبہ معلقہ بموت الواہب سمجھا نے کے لئے مستعمل ہوتا تھا، اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے اس کو باطل قرار دیا۔ اور حضورؐ کے زمانہ میں یہ عمریٰ کے معنی میں تھا، اس لئے آپ نے ہبہ کو صحیح رکھا اور شرط رجوع کو باطل قرار دیا۔ لہذا جو رقبی حضورؐ کے زمانہ میں تھا اس کے تملیک ذات اور ہبہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس سلسلے میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: کان ذلک ہو العرف فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ولعلہ تغیر فی عہد ابی حنیفہؒ والشیئ اذا کان مبنیًا علی العرف یتبدل الحکم بتبدل العرف لامحالۃ۔ (فیض الباری ۴ : ۳۸۰)

۴۸ کتاب الوصیۃ

معنی الوصیۃ لغۃً واصطلاحًا

وصٰی، یصی، وصیا بمعنی ملنا ملانا لازم ومتعدی دونوں طرح مستعمل ہوتا ہے۔ وانما سمیت الوصیۃ وصیۃ لانہ وصل ماکان فی حیاتہ بما بعدہ۔ شرعًا وصیت کہا جاتا ہے ہو تملیک مضاف الی مابعد الموت عینًا او منفعۃ بطریق التبرع۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو، کیونکہ اس میں تملیک المال فی المستقبل عند زوال الملک ہے، حالانکہ اگر وجود ملک کے باوجود تملیک فی المستقبل کرے تو جائز نہیں ہے جیساکہ یوں کہے ملکتک ہذا الشیئ فی الغد، تو عند زوال الملک بطریق اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ لیکن انسان چونکہ محتاج ہے اور فطرۃً بخیل وحریص ہے اس لئے عمومًا حین حیوۃ میں کسی کو تبرعًا کچھ دینا نہیں چاہتا ہے اور بوقت موت تلافی مافات کرنا چاہتا ہے، بنا بریں شریعت نے اس پر شفقت کرکے وصیت کی اجازت دی۔

توضیح الحدیث

عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ما حق امرئ مسلم لہ شیئ یرید ان یوصی فیہ یبیت لیلتین الا ووصیتہ مکتوبۃ عندہ

یعنی کسی مسلمان آدمی کو یہ حق نہیں ہے، جس کے پاس کوئی چیز موجود ہو جس میں وہ وصیت کرنا چاہتا ہے کہ وہ دو رات گذارے مگر اس حال میں کہ اس کی وصیت اپنے پاس

لکھی ہوئی ہو۔

قولہ: ما حق امرئ مسلم یہاں مسلم کی قید احترازی نہیں ہے اس لئے کہ کافر کی وصیت بھی صحیح ہے، یہ شرط ترغیب و تخصیص کے لئے ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے کہ اس کی وصیت اپنے پاس مکتوب ہو، البتہ یہاں مسلم کی قید احترازی بھی ہو سکتی ہے کہ حدیث میں وصیت کا جواز یا نفاذ کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ وجوب یا استحباب کرنا ہے اور اس کا مخاطب مسلمان ہی ہو سکتا ہے نہ کہ کافر۔

قولہ: لہ شیئ - یہاں لہ شیئ کا لفظ آیا ہے اور شیئ عام ہے خواہ مال ہو یا منافع، جس سے وصیت بالمال کے مانند وصیت بالمنافع کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے۔ وہو مذہب الجمہور خلافاً لابن ابی لیلیٰ وابن شبرمہ وداؤد الظاہری واتباعہ۔

قولہ: یبیت لیلتین - یہاں لیلتین ہے بعض روایات میں ثلاث لیال اور ابو عوانہ کی روایت میں لیلۃ بھی آیا ہوا ہے۔ اختلاف روایت دلالت کرتا ہے کہ تحدید مراد نہیں بلکہ یہاں تقریب مراد ہے کہ اس سے غفلت کرنا نہیں چاہیئے۔ ہم نے ایک، دو، تین دن کی مہلت دیدی ہے، اس سے زیادہ تاخیر نہیں کرنی چاہیئے اس لئے ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب سے میں نے یہ حدیث سنی ہے ایک رات بھی نہیں گذری کہ میرا وصیت نامہ لکھا ہوا موجود نہ رہتا ہو۔ حیث ورد فی روایۃ عن ابن شہاب عن سالم... قال عبد اللہ بن عمر ما مرت علی لیلۃ منذ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ذلک الا وعندی وصیتی۔ (مسلم)

ایک تعارض اور اس کا حل

ابھی مذکور ہوا کہ حضورؐ کی حدیث سننے کے بعد سے حضرت ابن عمرؓ کے پاس اپنا وصیت نامہ موجود رہتا تھا۔ حالانکہ دوسری صحیح روایت میں ہے .... عن نافع قال قیل لابن عمرؓ فی مرض موتہ الا توصی؟ قال اما مالی فاللہ یعلم ما کنت اصنع فیہ واما رباعی فلا احب ان یشارک ولدی فیہا احد۔ (اخرجہ ابن المنذر) جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی آخری حیات میں کوئی وصیت نہیں کی۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس طرح تطبیق دی کہ حضرت ابن عمرؓ اپنی وصیت لکھتے اور اس کا اہتمام کرتے تھے، پھر آپ ان وصیتوں کو اپنی زندگی ہی میں بذات خود نافذ کرتے رہے یہاں تک کہ وصیت کی کوئی بھی چیز نافذ ہونے کا باقی نہیں رہا اور اس کی طرف ان کا یہ قول "اما مالی فاللہ اعلم ما کنت اصنع فیہ" اشارہ کر رہا ہے چنانچہ احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے اپنا بعض مکان وقف کر دیا تھا الخ یہی وجہ ہے کہ آپ نے آخری حیات میں کوئی وصیت نہیں کی۔ واللہ اعلم۔

وصیت کا حکم

اگر کسی کے پاس دوسرے کسی کی امانت، ودیعت وغیرہ ہو اور اس پر کوئی گواہ موجود نہ ہو تو اس صورت میں وصیت کرنا واجب وضروری ہے تاکہ یہ حقوق ضائع نہ ہو اور اپنی ذمہ داری ادا ہو جائے

باقی عام حالات میں کیا وصیت کرنا ضروری ہے؟

تو داؤد ظاہری، اسحاق وغیرہ کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا واجب ہے للحدیث المذکور۔ اور بعض حضرات کے نزدیک جن اقربین کا حصہ قرآن کریم نے نہیں کیا ان کے لئے وصیت کرنا واجب ہے۔ لقولہ تعالیٰ: كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَانِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ۔ والدین اور بعض اقرباء کا حصہ تو قرآن نے مقرر کر دیا ہے۔ مگر جن کا کا حصہ مقرر نہیں کیا، ان کے لئے وصیت کرنا واجب ہوگا۔ نیز اس حدیث ابن عمرؓ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

جمہور امت کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا مستحب ہے جبکہ خاصا مال چھوڑ کر جا رہا ہے اور ورثہ بھی مالدار ہیں۔ ورنہ تو بعض حالات میں وصیت کرنا مباح، بعض میں مکروہ اور کبھی تو حرام بھی ہے۔ والتفصیل فی الفقہ۔ الغرض جمہور کے نزدیک وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ لان الوصیۃ مشروعۃ لنا لا علینا، وما شرع لنا یکون مندوبا بہ یہ بعد الموت تبرع ہے لھذا حال حیات کے تبرع پر قیاس کیا جائے گا۔

الجواب

انہوں نے جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے اور اس کا ناسخ آیت میراث ہے۔ قال ابن عباسؓ نسخہا قولہ تعالیٰ

للرجال نصیب الخ وقال ابن عمرؓ نسخها آیۃ المیراث۔ نیز حدیث میں ہے "ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث (ابوداؤد)، یعنی لوگوں نے آیت کو اس حدیث سے منسوخ قرار دیا ہے، اور یہ حدیث مشہور ہے جس سے نسخ جائز ہے۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ بیشتر صحابہ سے وصیت منقول نہیں ہے اگر واجب ہوتی تو نہ کرنے والے پر نکیر کرتے۔ باقی حضرت ابن عمر کی حدیث تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے موت کی یاد دہانی کی طرف اشارہ کیا گیا، یا تو اس کا مصداق حقوق واجبہ للغیر ہیں یعنی اگر اس کے پاس کسی کی امانت، ودیعت یا دین ہو تو وصیت کرنا واجب وضروری ہے، کما مر۔ نیز روایت میں "لہ شئی یرید ان یوصی فیہ" ہے، جس میں وصیت کو ارادہ پر موقوف رکھا گیا جو غیر واجب ہونے کی دلیل ہے۔ پھر لفظ حق لغت میں شئی ثابت کو کہتے ہیں اور شرعاً جس سے کوئی حکم ثابت ہو، عام ازیں کہ وہ حکم واجب ہو یا مستحب بلکہ مباح پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ الغرض حدیث ابن عمر سے وصیت کا وجوب کسی بھی طریقہ سے ثابت نہیں ہو پاتا۔

الوصیۃ بالثلث

حدیث سعد بن ابی وقاصؓ عن عامر بن سعد (یعنی سعد بن ابی وقاصؓ) قال عادنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع من وجع اشفیت منہ علی الموت، فقلت یارسول اللہ بلغنی ماتری من الوجع وانا ذومال ولا یرثنی الا ابنۃ لی واحدۃ، افاتصدق بثلثی مالی؟ قال لا، قلتُ افاتصدق بشطرہ؟ قال لا، الثلث والثلث کثیر، انک ان تذر ورثتک اغنیاء خیر من ان تذرھم عالۃ یتکففون الناس، ولست تنفق نفقۃ تبتغی بہا وجہ اللہ الا اجرت بہا، حتی اللقمۃ تجعلہا فی فی امرأتک، قال قلت یارسول اللہ اخلف بعد اصحابی؟ قال انک لن تخلف فتعمل عملا تبتغی بہ وجہ اللہ الا ازددت بہ درجۃ ورفعۃ، ولعلک تخلف حتی ینتفع بک اقوام

ویضربك آخرون، اللهم امض لاصحابی ھجرتھم ولا تردھم علی اعقابھم، لکن البائس سعد بن خولۃ قال: رثی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ان توفی بمکۃ۔

قولہ عادنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع من وجع اشفیت منہ علی الموت۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول نے حجۃ الوداع میں میری عیادت کی ایک بیماری کی وجہ سے، جس سے میں موت کا قریب ہوگیا تھا یعنی زندگی سے ناامید ہوگیا تھا۔ قولہ "فی حجۃ الوداع" سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کا ہے (وعلیہ اتفق اکثر اصحاب الزہری)، لیکن ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے، جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ہے۔ حافظ ابن حجر نے یوں تطبیق دی ہے کہ یہ واقعہ دو مرتبہ واقع ہوا ہے، لیکن اس جواب کو دل قبول نہیں کرتا، کیونکہ سعد بن ابی وقاص کی شان سے یہ بعید ہے کہ دو سال پہلے حضور نے ان کو وصیت کے متعلق جو حکم دیا تھا وہ اس کو بھول جائے اور حجۃ الوداع میں بعینہ وہی سوال دوبارہ کرے۔ اس لئے راجح جواب وہ ہے جو محققین نے دیا کہ اس واقعہ کی تاریخ میں ابن عیینہ کو وہم اور غلطی ہوگئی، چنانچہ انہوں نے اس کو فتح مکہ کا واقعہ قرار دیا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کا ہے کما ذکرہ اکثر اصحاب الزہری۔

قولہ من وجع۔ وجع یہ باب ضرب کا مصدر ہے بمعنی بیمار ہونا، دردمند ہونا، اہل عرب ہر قسم بیماری کو وجع کہتے ہیں۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو یہ وجع کہاں لاحق ہوا تھا اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) ہجرت کے آٹھ مہینہ بعد ماہ شوال سنہ ۱ھ میں حضور نے مہاجرین کے ساٹھ یا اسّی سواروں پر عبیدہ بن الحارث رضی اللہ عنہ کو امیر بنا کر رابغ کی طرف روانہ فرمایا، وہاں قریش کے دو سو سواروں کی جماعت تھی، لیکن لڑائی کی نوبت نہیں آئی، صرف سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے ایک تیر چلایا، یہ پہلا تیر تھا جو اسلام میں چلایا گیا۔ کافروں نے بھی حضرت سعد کی طرف تیر چلایا تو ایک تیر ان کے سینے میں لگی۔ حدیث مذکور میں "وجع اشفیت منہ علی الموت" سے یہی زخمی مراد ہے۔

(۲) ہجرت کے نو مہینے بعد ماہ ذی قعدہ سنہ ۱ھ میں حضورؐ نے بیس مہاجرین کی پاپیادہ جمعیت کو سعد بن ابی وقاصؓ کی سرکردگی میں خرار کی طرف روانہ فرمایا۔ (خرار جحفہ کے قریب ایک وادی ہے)۔ یہ لوگ دن کو چھپ جاتے اور رات کو چلتے۔ خرار پہنچکر معلوم ہوا کہ قریش کا قافلہ نکل چکا ہے، یہ لوگ مدینہ واپس آگئے۔ لیکن بعض کہتے ہیں کہ وہاں سے حضرت سعد کو ایک تیر لگی تھی، اور حدیث مذکور میں یہی زخمی مراد ہے۔ لیکن یہ قول زیادہ صحیح نہیں ہے۔

(۳) بعض کہتے ہیں کہ غزوہ احد اور بعض کا کہنا ہے کہ غزوہ خندق میں ان کو ایک تیر لگی تھی، جس زخمی کا اثر وہ حجۃ الوداع میں بھی احساس کر رہے تھے۔ واللہ اعلم۔

قولہ ـــ فقلت یا رسول اللہ بلغنی ما تری من الوجع ـــ یہ اپنے مرض کی حکایت ہے نہ کہ شکایت، اور کسی غرض صحیح مثلاً مداواۃ، دعاء صالح، وصیت یا استفسار حال کی بناء مریض کا اپنی حالات بیان کرنا یہ مذموم نہیں ہے، اور نہ صبر کا منافی ہے۔ ہاں شکوہ شکایت کرنا، اللہ کے فیصلہ پہ ناراضی ظاہر کرنا یہ مذموم و ناجائز ہے۔

قولہ ـ ولا یرثنی الا ابنۃ لی واحدۃ ـــ حضرت سعدؓ کے عصبات تھے۔ اس کے باوجود انہوں نے کیسے فرمایا کہ صرف میری ایک بیٹی ہے اور کوئی وارث نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ میری اولاد اور خاص ورثہ میں صرف اپنی ایک بیٹی ہے، یا تو یہ مراد ہے کہ ذوی الفروض میں صرف اپنی ایک بیٹی ہے، اور کوئی اصحاب فرائض نہیں ہے، مطلقاً نفی کرنا مقصود نہیں۔ اس وقت حضرت سعد کی جو بیٹی موجود تھی، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس کا نام عائشہ ہے جو کہ صحابی تھی، اور ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ وہ ام الحکم الکبری ہے البتہ حضورؐ کے انتقال کے بعد حضرت سعدؓ نے اور بھی شادیاں کی اور انکی دوسری بیٹیاں بھی تھیں۔

قولہ ـــ افاتصدق بثلثی مالی قال لا، قلت افا تصدق بشطرہ قال لا، الثلث و الثلث کثیر

(۱) ایک روایت میں ہے، قال بکم، قلت بمالی کلہ کہ حضورؐ نے پوچھا کہ تم کتنے مال کی وصیت کرنا چاہتے ہو تو میں نے کہا سارا مال، پھر آپؐ کے کہنے سے دو ثلث، پھر آدھا پھر

ثلث تو آپ نے فرمایا — الثلث والثلث کثیر۔ یہاں پہلا "الثلث" منصوب ہے اغراء کی بنا پر یا اعطِ فعل محذوف کی وجہ سے ای اعطِ الثلث۔ یا تو الثلث مرفوع ہے فاعل ہونے کی بنا پر، ای یکفیک الثلث، یا مبتدا ہو جسکی خبر محذوف ای الثلث کاف، یا خبر ہو، جس کی مبتدا محذوف ای الکافی الثلث — اور دوسرا الثلث یہ مبتدا ہونے کی بنا پر مرفوع ہے اور کثیر اس کی خبر ہے، بعض روایت میں کبیر آیا ہے، دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔

(۲) قولہ الثلث کثیر۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ لوگ تہائی وصیت کرنے کے بجائے چوتھائی کریں تو اچھا ہوتا، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثلث کی وصیت کر سکتے ہو مگر ثلث بھی زیادہ ہے، اسی لئے احناف کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ ثلث مال کی وصیت نہ کرے بلکہ اس سے کچھ کم کردے جبکہ اس کے ورثہ غنی ہو، اور اگر ورثہ فقیر و محتاج ہیں تو بالکل وصیت نہ کرنا ہی مستحب ہے۔

(۳) زیادہ سے زیادہ وصیت ثلثِ مال تک صحیح ہے، ثلث سے زیادہ وصیت کرنا بالاتفاق باطل ہے، ہاں اگر ورثہ اس کی اجازت دیں تو یہ صحیح و نافذ ہوگی جبکہ ورثہ میں کوئی مجنون یا نابالغ نہ ہو۔ یہ سب اس وقت ہے جبکہ وصیت کرنے والے کے ورثہ موجود ہو، اب اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو، ذوی الفروض، عصبہ، ذوی الارحام کوئی بھی وارث نہ ہو تو اس صورت میں اس کی وصیت زائد علی الثلث میں خواہ وہ زیادتی کتنی ہی ہو، نافذ ہوگی۔

ہذا ہو المختار عند الحنفیۃ۔

شوافع و مالکیہ کے نزدیک زائد علی الثلث میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، بلکہ مازاد علی الثلث بیت المال میں جمع ہو جائے گا۔

قولہ انک ان تذر ورثتک اغنیاء خیر من ان تذرھم عالۃ الخ

(۱) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو یہ وہم تھا کہ صدقہ کرنے سے ثواب ملے گا کیونکہ وہ عبادت ہے، لیکن مال اگر ورثہ کو ملے تو کوئی ثواب نہیں ہوگا، اس وہم کو دور کرتے ہوئے آپؐ فرماتے ہیں کہ تمہارا اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ کے جانا یہ اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو محتاج و فقیر چھوڑ کے جاؤ، جو لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔ تم اپنے اہل وعیال میں اللہ

کی رضامندی کی غرض سے جو بھی خرچہ کروگے اس سے تم کو ثواب ملے گا، یہاں تک کہ اپنی بیوی کے منہ میں جو لقمہ دوگے اس میں بھی اجر ملے گا، جبکہ یہ نیت ہو کہ میں یہ کام اللہ کی رضامندی کے لئے کر رہا ہوں، کیونکہ انفاق علی الزوجۃ اللہ تعالی کی طرف سے فرض واجب ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ جو چیز اصالۃً عبادت کے لئے موضوع نہیں ہے، نیت سے عبادت بن جاتی ہے۔

(۲) قولہ انک ان تذر ورثتک اغنیاء خیر من ان تذرھم عالۃ میں اَن میں دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ ۱۔ بفتح الھمزہ، ناصبہ مصدریہ، بتاویل مصدر ہو کر مبتدا اور خیرؔ اس کی خبر۔ ۲۔ بکسر الھمزۃ، شرطیۃ جازمہ، ان تذرالخ شرط اور خیرؔ اس کی جزاء بایں طور کہ خیر اصل میں فھو خیر تھا، تاکہ فاء جزائیہ سے خالی نہ ہو۔ یہ دونوں طریقے نحواً و روایۃً جائز ہیں۔

قولہ قلت یارسول اللہ اخلف بعد اصحابی ۔ اُخلف فعل مجہول ہے، ایک روایت میں ہے اخلف عن ہجرتی اور ایک روایت میں خشیت ان اموت بالارض التی ہاجرت منھا آیا ہوا ہے مطلب یہ ہے کہ حضورؐ اور صحابہ کرام کے جانے کے بعد یہاں یہیں رہ جاؤں اور میرا انتقال ہو جائے۔ حضرت سعد کا افسوس کے ساتھ یہ کہنا اس لئے تھا کہ حجۃ الوداع میں حضورؐ کی طرف سے یہ حکم تھا کہ طوافِ صدر کے بعد مہاجرین کے لئے مکہ میں زیادہ سے زیادہ تین دن تک رہنے کی اجازت ہے۔ حضرت سعدؓ کو یہ ڈر تھا کہ اگر میرا انتقال مکہ میں ہو جائے تو میری ہجرت میں نقصان پیدا ہو جائے گا۔ حضورؐ نے ان کی تسلی کے لئے فرمایا انک لن تخلف فتعمل الخ یہاں تخلف سے عمر کا دراز ہونا مراد ہے۔ ای ان ینسأ فی اجلک فتعمل عملا صالحا۔

قولہ ولعلک تخلف حتی ینتفع بک اقوام ویضر بک آخرون ۔ یعنی امید ہے کہ تمہاری عمر دراز ہوگی، یہاں تک کہ تمہارے سبب بہت لوگوں کو نفع پہنچے گا اور بہت کو نقصان۔ یہاں لعلک تخلف میں حضرت سعد کا حضورؐ کے بعد بھی باقی رہنے کی پیشین گوئی فرمائی گئی ہے۔ اور لفظ لعل اگرچہ ترجی کے لئے ہے لیکن کلام الٰہی میں ہمیشہ اور کلام رسول میں عموماً وہ کسی واقعی چیز کے ہونے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اور واقع میں ایسا ہی ہوا تھا جیسا کہ آپؐ کی پیشین گوئی تھی، چنانچہ حضرت سعدؓ اس کے بعد چالیس سال سے زائد بلکہ تقریباً پچاس سال تک زندہ رہے۔ کیونکہ ان کا انتقال ۵۵ھ یا ۵۴ھ ہجری میں ہوا۔ اور بعض کہتے ہیں ۵۸ھ اٹھاون ہجری میں۔ (وھو المشہور) اور ان کے ذریعہ مسلمانوں کو بہت نفع پہنچا، چنانچہ فتح قادسیہ

ان ہی کے ہاتھ میں ہوا، اور اس سے کافروں کو نقصان پہنچا۔ کما قال علیہ السلام حتی ینتفع بک اقوام ویضر بک آخرون۔ الغرض حضرت سعد کے زمانے میں جتنے لوگوں کو ان سے نفع و نقصان ہوا اس میں داخل ہے، باقی ان کے بیٹے کے ذریعہ جو نقصان پہنچا (چنانچہ حضرت سعدؓ کے بیٹے عمر بن سعد کے ذریعہ حضرت حسین بن علی اور ان کے ساتھیوں کا مقتول ہونا) یہ یہاں مراد نہیں ہے۔ لانہ تکلف بنسبۃ ما فعلہ عمر بن سعد الی ابیہ۔

قولہ اللھم امض لاصحابی ھجرتھم ولا تردھم علی اعقابھم۔ لکن البائس سعد بن خولۃ قال رثی لہ رسول اللہ ﷺ من ان توفی بمکۃ۔

حضورؐ دعا فرماتے ہیں کہ اے اللہ میرے صحابہ کی ہجرت کو پورا کر دیجئے (یعنی ان کی ہجرت کے ثواب کو کم مت کیجئے) اور ان کو ان کے ایڑیوں کے بل واپس مت کیجئے۔ لیکن فقیر و محتاج ہے سعد بن خولۃ، راوی کہتے ہیں کہ حضورؐ نے حضرت سعد بن خولہ پر ترحم فرمایا، اس وجہ سے کہ ان کی وفات مکہ میں ہوئی۔

البائس ھو الذی علیہ اثر البؤس ای الفقر و العیلۃ۔ حضورؐ کا حضرت سعد بن خولہ کے بارے میں یہ کہنا بوجہ ترحم و افسوس کے تھا، یہاں حقیقۃً فقیر و محتاج ہونا مراد نہیں۔

سعد بن خولہ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ انہوں نے مکہ سے ہجرت ہی نہیں کی تھی، بعض کہتے ہیں کہ انہوں نے ہجرت الی المدینۃ کی تھی، لیکن غزوۂ بدر میں شریک ہونے کے بعد از خود مکہ چلے گئے اور وہیں ان کا انتقال ہو گیا۔ چونکہ وہ باختیار خود مکہ واپس چلے گئے تھے اور وہیں ان کی وفات ہو گئی تھی اس لئے ان کی ہجرت باطل ہو گئی اور آپؐ نے ترحم فرمایا اور افسوس کی۔

لیکن بعض کہتے ہیں کہ حجۃ الوداع میں انکا انتقال ہوا تو وہاں مرنا تو بے اختیاری تھا کیونکہ حضرت سعد مدینہ سے مکہ کو بغرض حج آئے تھے، لیکن اس کے باوجود بھی آپؐ نے ترحم فرمایا۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے بعض علماء کہتے ہیں کہ مہاجر کی اگر دار ہجرت کے علاوہ دوسری کسی جگہ میں وفات ہو گئی تو ان کا دار ہجرت میں مرنے کا ثواب ساقط ہو جاتا ہے، اگرچہ اس دوسری جگہ میں جانا غیر اختیاری ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ غیر اختیاری کسی کام سے ثواب و اجر کا کم ہو جانا یہ شریعت کا اصول نہیں ہے۔ باقی حضورؐ کا ترحم فرمانا

تو یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ حضرت سعد بن خولہ کی جو تمنا تھی مدینہ میں مرنے کی یہ تمنا ان کی پوری نہیں ہوئی، بلکہ تمنا کے خلاف مکہ ہی میں ان کی موت آگئی، اس سے ثواب کا کم ہونا مراد نہیں ـــ واللہ اعلم۔

۴۹ باب وصول ثواب الصدقات الی المیت

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ ان رجلا قال للنبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان ابی مات وترک مالا ولم یوص فھل یکفر عنہ ان اتصدق عنہ؟ قال نعم، یعنی ایک آدمی نے حضورؐ سے پوچھا کہ میرے باپ کی وفات ہوگئی، انہوں نے مال چھوڑ کر گیا لیکن کوئی وصیت نہیں کی تو کیا ان کی طرف سے میرے صدقہ کرنے نے ان کے گناہوں کو مٹا دے گا؟ آپؐ نے فرمایا نعم، ہاں۔

وعن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ! ان امی افتلتت نفسھا وانی اظنھا لو تکلمت تصدقت، فلی اجر ان اتصدق عنھا؟ قال نعم ـ یعنی ایک آدمی حضورؐ کی خدمت میں آکر عرض کیا: یارسول اللہ! میری ماں کی اچانک وفات ہوگئی، میرا گمان یہ ہے کہ اگر ان کو بات کرنے کا موقعہ ملتا تو وہ صدقہ کرتی، تو کیا ان کی طرف سے صدقہ کرنے میں مجھے ثواب ملے گا؟ حضورؐ نے فرمایا: نعم، ہاں۔

مسئلۃ ایصال الثواب

(۱) انسان اپنے اعمال کا ثواب غیر کو پہنچا سکتا ہے یا نہیں؟ تو معتزلہ کہتے ہیں کہ مطلقاً کسی بھی عبادت خواہ بدنی ہو یا مالی اس کا ثواب میت کو نہیں پہنچتا۔ لقولہ تعالیٰ: لیس للانسان الا ما سعیٰ، جبکہ آدمی کے لئے اپنی ہی سعی معتبر و مفید ہے لہٰذا غیر کی سعی اس کے حق میں معتبر نہ ہوگی۔

(۲) جمہور علماء کے نزدیک ہر طرح کی عبادت کا ثواب میت تک پہنچ سکتا ہے۔ البتہ امام شافعیؒ و مالکؒ نے اس سے عبادت بدنیہ محضہ کا استثناء کیا۔ احادیث باب کے علاوہ بھی جمہور کی بہت سی دلائل ہیں۔ چنانچہ:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے والدین کے لئے دعا کرنے کا حکم دیا، حیث قال: وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا۔ ۲۔ اخرج الامام احمد والنسائی عن سعد بن عبادة ان امه ماتت فقال للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اتصدق عنها قال نعم۔ ۳۔ وفی الدارقطنی انہ قال ان من البر بعد البر ان تصلی لوالدیک مع صلوتک وان تصوم لهما مع صیامک۔ ہذا الحدیث حجۃ علی الشافعی ومالک۔ ۴۔ وفی الصحیحین انہ ضحی بکبشین املحین احدهما عن نفسه والآخر عن امته۔ ۵۔ وقال اللہ تعالیٰ: والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم وما التناهم من عملهم من شيء۔ نیز ۶۔ اللہ تعالیٰ کا مومنین کے لئے استغفار کا حکم دینا، ۷۔ آں حضورؐ کا لوگوں کے لئے دعا کرنا، ۸۔ ملائکہ کا مومنین کے لئے دعا کرنا یہ سب جمہور کی دلیل ہیں۔

الجواب ان کی دلیل لیس للانسان الا ما سعیٰ کا جواب یہ ہے کہ (۱) یہ آیت احادیث مشہورہ کے ذریعہ مقید ہے۔ (۲) یا تو وہ غیر ایصالِ ثواب کے ساتھ مخصوص ہے۔ (۳) علامہ رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں کہ یہاں سعی سے سعی عملی مراد نہیں بلکہ سعی ایمانی مراد ہے کہ ایک کا ایمان دوسرے کو کام نہیں آئے گا۔ (۴) بہتر جواب یہ ہے کہ یہاں صرف یہ بتایا گیا ہے کہ انسان صرف اپنی سعی کا حقدار و مالک ہے، غیر کی سعی کا وہ حقدار نہیں ہے۔ باقی غیر اگر اس کو کسی عمل کا ثواب تبرع وہبہ کردے تو اس کا پہنچنا، اس سے آدمی کا نفعمند ہونا یہ اس آیت کا خلاف نہیں، کیونکہ یہاں لیس للانسان الا ما سعیٰ کہا گیا نہ کہ لاینتفع الا بما سعیٰ ـــــ فلا یصح استدلالهم۔

ایصال ثواب کرنے والے کو ثواب ملتا ہے یا نہیں؟

دوسروں کے لئے ایصالِ ثواب کرنے والے کو بھی ثواب ملتا ہے، مثلاً قرآن شریف پڑھ کر ایصال ثواب کیا تو اس شخص کو پڑھنے کا اور ایصال ثواب کرنے کا ثواب ملتا ہے چنانچہ فتاویٰ شامی میں ہے کہ الافضل لمن یتصدق نفلا ان ینوی لجمیع المؤمنین والمؤمنات لانها تصل اليهم ولا ينقص من اجره شيء۔ اتنا ہی نہیں بلکہ کبھی زیادہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: من مر على المقابر وقرأ قل هو الله احد احدى عشر مرة ثم وهب اجره للاموات اعطى من الاجر بعدد الاموات۔ یعنی

جو شخص قبرستان سے گزرا اور اس نے گیارہ مرتبہ سورۂ قل ھو اللہ احد پڑھکر مردوں کی روحوں کو بخش دیا تو اس کو مردوں کی تعداد جتنا ثواب دیا جائے گا۔ (دار قطنی، طبرانی، فتاوی شامی وغیرہ)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من حج عن ابیہ او امہ فقد قضی عنہ حجتہ وکان لہ فضل عشر حجج۔ یعنی جس شخص نے اپنے باپ یا اپنی ماں کی طرف سے حج کیا اس نے مرحوم کا حج ادا کر دیا، اور اس کو دس حجوں کا ثواب ہوگا۔ (دار قطنی)

اگر متعدد اموات کو ایصال ثواب کیا تو کیا ثواب میں تقسیم ہو گی؟

اگر متعدد اموات کو ایصال ثواب کرے تو کیا ثواب میں تقسیم ہو گی یا ہر ایک میت کو پورا پورا ثواب ملے گا؟ تو یہ مسئلہ مختلف فیہا بین العلماء ہے۔ بعض تقسیم کے قائل ہیں وھو الاقیس اور بعض عدم تقسیم فرماتے ہیں وھو الاوسع۔ فتاوی شامی میں ہے: سئل ابن حجر المکی عما لو قرأ لاھل المقبرۃ الفاتحۃ ھل یقسم الثواب بینھم او یصل لکل منھم مثل ثواب ذلک کاملاً فاجاب بانہ افتی جمع بالثانی وھو اللائق بسعۃ الفضل۔ یعنی ابن حجر مکی سے پوچھا گیا کہ کوئی شخص سورۂ فاتحہ پڑھ کر مردوں کو بخشے تو وہ بخشا ہوا ثواب تقسیم ہوتا ہے یا ہر ایک کو پوری سورۂ فاتحہ کا ثواب ملتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ہر ایک کو پورا ثواب ملنے کا ایک جماعت نے فتویٰ دیا ہے۔ اور یہی قول خدا تعالیٰ کے عام فضل کے شایانِ شان ہے۔

۵۰ باب مایلحق الانسان من الثواب بعد وفاتہ

عن ابی ھریرۃ رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا مات الانسان انقطع عملہ الا من ثلاثۃ، الا من صدقۃ جاریۃ اوعلم ینتفع بہ او ولد صالح یدعو لہ۔

آدمی جب مر جاتا ہے تو اس کا عمل ختم ہو جاتا ہے، مرنے کے بعد کسی عمل کا وجود ہی نہیں ہوتا اس لئے ثواب بھی نہیں ملتا، مگر یہ تین قسم اعمال، میت کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں اس لئے اس کا ثواب بھی ملتا رہتا ہے، صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے نفع حاصل کیا جائے یا

نیک اولاد جو میت کے لئے دعا کرے۔
باقی حدیث من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا تو یہ علم ینتفع بہ میں داخل ہے۔ اور حدیث کل میت یختم علی عملہ الا المرابط فی سبیل اللہ فان عملہ ینمولہ الی یوم القیامۃ (ترمذی، ابوداؤد) یعنی ہر میت کا عمل بند ہوجاتا ہے مگر اللہ کے راستے میں پہرہ داری کرنے والا، کیونکہ اس کا عمل قیامت تک اس کے لئے بڑھتا رہتا ہے، یعنی ہر لمحہ اس کو نیا اجر و ثواب پہنچتا رہتا ہے۔ تو اس حدیث اور حدیث باب میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ مرابط والی حدیث میں مطلب یہ ہے کہ جو شخص حالت رباط میں وفات پائے تو اگرچہ اس کا انتقال ہوچکا ہے لیکن اس کے عمل کو بند ہونے کے باوجود باقی شمار کیا جاتا اور اس کو ہر وقت اس عمل پر نیا ثواب دیا جاتا بخلاف ان تین قسم عمل کے، کیونکہ میت کے مرنے کے بعد وہ عمل بند نہیں ہوتے بلکہ جاری رہتے ہیں، اس لئے اس کو ثواب ملتا ہے۔ نیز رباط کی حدیث میں مراد یہ ہے کہ وہ اس عمل کو کر رہا تھا اور اسی حالت میں اس کی موت آگئی، اس لئے مرنے کے بعد بھی اس عمل کو باقی شمار کرکے ثواب دیا جائے گا، بخلاف ان تین قسم عمل کے، کیونکہ ان اعمال کے کرنے کی حالت میں اس کی موت نہیں ہوئی، ہاں یہ اعمال خود جاری ہیں اس لئے ثواب بھی جاری رہتا ہے۔ واللہ اعلم۔

۵۱ باب الوقف

عن ابن عمر قال اصاب عمر ارضا بخیبر فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یستأمرہ فیھا، فقال یا رسول اللہ انی اصبت ارضا بخیبر لم اصب مالا قط ھو انفس عندی منہ فما تأمرنی بہ؟ قال ان شئت حبست اصلھا وتصدقت بھا، قال فتصدق بھا عمر انہ لایباع اصلھا ولایبتاع ولایورث ولایوھب الخ۔

توضیح قولہ "انی اصبت ارضا بخیبر"

بخاری کی روایت میں ہے کہ اس زمین کا نام ثمغ (بفتح الثاء المثلثۃ وسکون المیم وبالغین المعجمۃ) تھا، جو نخلستان تھی۔ اس روایت

نیز دار قطنی کی روایت سے اس زمین کا اراضی خیبر میں سے ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن دوسری بہت روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثمغ نامی زمین یہ مدینہ میں تھی نہ کہ خیبر میں (کمافی وفاء الوفاء للسمہودی) تو تمام روایات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ثمغ مدینہ ہی کی زمین ہے جس کو حضرت عمرؓ نے وقف کیا تھا، نیز انہوں نے خیبر کے سو حصوں کو بھی وقف کیا تھا، جو انہوں نے اہل خیبر سے خریدا تھا، کما اخرج النسائی فی المجتبیٰ ۲ : ۱۲۶ عن ابن عمرؓ قال جاء عمرؓ الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال یارسول اللّٰہ ! انی اصبت مالا لم اصب مالا مثلہ قط ، کان لی مائۃ رأس فاشتریت بھا مائۃ سھم من خیبر من اھلھا ، وانی قد اردت ان اتقرب بھا الی اللّٰہ عزوجل۔

تو حضرت عمرؓ نے دونوں زمین کو وقف کیا تھا، لیکن بعض راوی نے صرف ارض خیبر کو ذکر کیا اور بعض نے صرف ثمغ کو، اور بعض راوی کو دونوں کے درمیان التباس واختلاط ہوگیا، چنانچہ انہوں نے ثمغ کو اراضی خیبر میں سے قرار دیا، حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح قولہ "قال فتصدق بھا عمر"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اسی وقت (یعنی حضورؐ کے زمانہ میں) وقف کیا تھا، لیکن ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف نامہ ان کی خلافت کے زمانہ میں لکھا گیا۔ کیونکہ اس میں امیر المومنین کا لفظ موجود ہے نیز اس کے کاتب معیقیب تھے، جو حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت ہی میں ان کے کاتب تھے۔ تو ہوسکتا ہے کہ حضورؐ کے زمانہ میں وقف کر دیا ہو اور خود ہی متولی رہے ہوں۔ یہاں تک کہ وصیت کا وقت آیا تو وقف نامہ لکھا۔

توضیح قولہ "انہ لایباع اصلھا ولایبتاع ولایورث ولایوھب"

اکثر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کا کلام ہے، لیکن دوسری بعض روایات سے سمجھا جاتا ہے کہ یہ حضورؐ کا قول ہے۔ چنانچہ صخر بن جویریہ عن نافع کی روایت بخاری میں ہے کہ ...... فقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم : تصدق باصلہ لایباع ولا یوھب ولا یورث

ولکن ینفق ثمرہ ۔ نیز ابو عاصم اور سعید الجحدری کی روایت طحاوی میں، یحیٰی بن سعید الانصاری کی روایت طحاوی و سنن بیہقی میں موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضورؐ کے قول ہے ۔ تو ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے بتلایا ہو اور اس کے مطابق حضرت عمرؓ نے عمل کیا ہو۔

مشروعیۃ الوقف ولزومہ

جمہور فقہاء نے حدیث مذکور سے وقف کی مشروعیت اور اس کے "علی سبیل التابید" لازم ہونے پر استدلال کیا ہے، کہ واقف کے لئے "رجوع عن الوقف"، شئ موقوف کی بیع و ہبہ کچھ جائز نہیں اور نہ اس میں وراثت چلے گی۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ مشہور ہو گیا کہ آپ لزوم وقف اور اس کی تابید کے قائل نہیں، کہ ان کے نزدیک واقف کے لئے رجوع عن الوقف جائز ہے نیز شئ موقوف میں وراثت بھی جاری ہوگی ۔ لیکن درحقیقت ابوحنیفہؒ کا یہ قول علی الاطلاق نہیں ہے ۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے، جس کا جاننا ضروری ہے۔

تفصیل یوں ہے کہ وقف دو قسم پر ہے ۔

(۱) نفس عین کو وقف کرنا کہ نفس عین سے موقوف علیہم نفع حاصل کرے ، جیسے مسجد بنانا ، سرائے بنانا ، قبرستان وغیرہ ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے وقف لازم اور مؤبد ہے ، نہ اس میں واقف کے لئے رجوع جائز ہے اور نہ وہاں بیع ، ہبہ یا وراثت چلے گی ۔ کما قال الجمہور۔

(۲) منفعت کو وقف کرنا نہ کہ اصل شئ کو ۔ یعنی موقوف علیہم اس کے منافع اور پیداوار سے مستفید ہونگے ، مثلاً اپنی زمین کی پیداوار کو مسجد کے لئے وقف کرنا ۔ تو اس قسم کے وقف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو صورتوں میں مؤبد ہوگا ،

۱۔ اگر اس کے ساتھ حکم حاکم متصل ہو، بایں طور کہ حاکم اس کی تابید کا فیصلہ کردے۔

۲۔ یا بطور وصیت کے ہو ، مثلاً یوں کہے کہ : اذا مت فقد جعلت داری او ارضی وقفا علی کذا ۔ تو حکم حاکم اور وصیت ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی وقف لازم و مؤبد ہوگا ۔ ہاں اگر یہ دونوں صورت نہ ہو، مثلاً کسی شئ کی

منفعت کا صدقہ کیا ہو لیکن اس تصدق کی نسبت مابعد الموت کی طرف نہ کی ہو اور نہ وہاں حاکم نے کوئی فیصلہ دیا۔ تو صرف اس صورت میں جمہور کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے کہ آپ اس قسم وقف کو لازم ومؤبد نہیں سمجھتے، یہاں تک کہ واقف کے لئے رجوع کرنا اس شئ کی بیع وہبہ سب جائز ہے، نیز اس میں وراثت بھی چلے گی۔ لیکن ائمہ ثلثہ، صاحبین بلکہ جمہور علماء کے نزدیک وقف کی یہ صورت بھی لازم ومؤبد ہے، نہ اس سے رجوع کیا جا سکتا اور نہ اس میں بیع، ہبہ یا وراثت چلے گی۔ احناف کے یہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

جمہور نے حضرت عمرؓ کی حدیث مذکور سے استدلال کیا، کہ انہوں نے منافع کا صدقہ کیا تھا اور آپؐ نے یہ بیان فرمایا کہ: انہ لا یباع ولا یوھب ولا یورث۔ لیکن ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ـ حضرت عمرؓ کا یہ وقف تابید کی تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے ہوا ہوگا۔ (۱) ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے عین ارض ہی کا صدقہ کیا ہو نہ کہ منافع کا، باقی حضورؐ کا قول "ان شئت حبست اصلہا" سے مراد ہے "حبست اصلہا علی ملک اللہ تعالیٰ۔ (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں محض منافع کا تصدق تھا لیکن اس کے ساتھ حضورؐ کا حکم متصل ہوگیا۔ (۳) نیز اس کا بھی احتمال ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس تصدق کی نسبت مابعد الموت کی طرف کی ہو۔ الغرض حضرت عمرؓ کا یہ وقف مذکورہ تینوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے مؤبد ہوا ہوگا۔ فلا یصح الاستدلال بھذا الحدیث۔

۵۲ باب ترك الوصية لمن ليس له شیء يوصی فيه

حديث عبد الله بن ابی اوفیٰ عن طلحة بن مصرف قال سألت عبد الله بن ابی اوفی: هل اوصیٰ رسول الله صلی الله عليه وسلم؟ فقال لا، قلت فلم كتب على المسلمين الوصية اوفلم امروا بالوصية قال اوصیٰ بكتاب الله عز وجل۔

شیعوں نے یہ بات مشہور کی تھی کہ حضورؐ نے حضرت علیؓ کے بارے میں خلافت بلا

فصل کی وصیت کی تھی، اسی طرح بعض لوگوں کا گمان تھا کہ آپؐ نے بعض اقارب کے لئے مال کی وصیت کر رکھی ہے، اسی وجہ سے طلحہ بن مصرف نے حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیٰؓ کو یہ سوال کیا کہ ھل اوصیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ لا، نہیں۔ چونکہ سائل کا مقصد وصیت بالمال و الخلافۃ کی تحقیق ہے اس لئے انہوں نے لا کہہ کر وصیت بالمال و الخلافۃ ہی کی نفی کی، مطلقاً وصیت کی نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ آپؐ سے مختلف امور کی وصیت ثابت ہے مثلاً: اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب، اجیزوا الوفد، کتاب اللہ، الصلوٰۃ و ماملکت ایمانکم ادوا الزکوٰۃ لبعد الصلوٰۃ، لزوم الجماعۃ والطاعۃ، تنفیذ جیش اسامہ وغیرہ۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے حضورؐ کے وصایا کا ایک معتد بہ حصہ نقل کیا ہے۔ الغرض حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیٰؓ نے یہاں مطلقاً وصیت کی نفی نہیں کی بلکہ وصیت بالمال و الخلافۃ کی نفی فرمائی، کیونکہ سوال اسی ہی کے بارے میں تھا۔ باقی طلحہ بن مصرف کے سوال: فَلِمَ کتب علی المسلمین الوصیۃ او فلم امروا بالوصیۃ ؟ کے جواب میں حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیٰ کا صرف کتاب اللہ کا ذکر کرنا یہ اس وجہ سے ہے کہ تمام چیزوں میں کتاب اللہ سب سے بڑا اور اہم ہے، اس سے باقی امور کی نفی مقصد نہیں۔

حدیث ابن عباس/قصہ قرطاس

عن سعید بن جبیر قال قال ابن عباسؓ یوم الخمیس وما یوم الخمیس؟ ثم بکی حتی بلّ دمعہ الحصی، فقلت یا ابن عباس ومایوم الخمیس؟ قال اشتد برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجعہ، فقال ایتونی اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی، فتنازعوا وماینبغی عند نبی تنازع، وقالوا ماشانہ ؟ اھجر! استفھموہ، قال دعونی، فالذی انا فیہ خیر، اوصیکم بثلاث اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب، واجیزوا الوفد بنحوما کنت اجیزھم، قال وسکت عن الثالثۃ او قالھا فانسیتھا.

یہ واقعہ قصہ قرطاس کے نام سے مشہور ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنی آخری بیماری میں وفات سے چار روز پہلے اپنے اصحاب سے فرمایا کہ میرے پاس سامانِ کتابت لاؤ، میں تمہارے لئے ایک کتاب لکھ دوں جس کے بعد تم گمراہ نہ ہوگے، اس وقت صحابہ کرام کی رائیں مختلف ہوگئیں، بعض لانا چاہتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے آپؐ کی بیماری کی شدت وتکلیف دیکھ کر کہا کہ ایسے وقت مناسب نہیں کہ حضور کو مزید تکلیف دی جائے، بیماری کی زور اور دباؤ کی وجہ سے اگر تحریر نہ لکھی جائے تو ہمارے پاس کتاب اللہ ہے جو ہمیں کافی ہے "حسبنا کتاب اللہ"۔ اس اثناء میں کچھ لوگوں نے جن کا نام کسی روایت میں مذکور نہیں، کہا: ما شانہ؟ اھجر؟ استفھموہ یعنی کیا آپ کی جدائی کا وقت آگیا؟ آپ سے پوچھو تو سہی۔ آپؐ نے فرمایا: مجھے چھوڑو، میں جس حالت میں ہوں وہ بہتر ہے۔ میں تم کو تین چیز کی وصیت کرتا ہوں، (۱) اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب۔ (۲) اجیزوا الوفد بنحو ما کنت اجیزھم۔" قال وسکت عن الثالثۃ"۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ساکت سعید بن جبیر اور ناسی سلیمان احول ہے۔ لما فی مسند الحمیدی ...... قال سفیان قال سلیمان: لا ادری اذکر سعید الثالثۃ فنسیتھا او سکت عنھا۔ ولما فی مسند احمد .... عن سفیان قال، وسکت سعید عن الثالثۃ۔

اب وہ تیسری وصیت کیا تھی، اس سلسلے میں شراحِ حدیث کا اختلاف ہے۔ فقال الداؤدی: الثالثۃ: الوصیۃ بالقرآن، وبہ جزم ابن التین۔ وقال المھلب: بل ھو تجھیز جیش اسامۃ، وقال عیاض: یحتمل ان تکون ھی قولہ: ولا تتخذوا قبری وثنا... ویحتمل ان یکون ما وقع فی حدیث انس انھا قولہ: الصلوۃ وما ملکت ایمانکم، کذا فی فتح الباری۔ لیکن چونکہ راوی بھول گیا لہٰذا یقیناً کسی ایک کی تعیین مشکل ہے۔ واللہ اعلم۔

اہلِ تشیع کے اعتراضات

قصہ تو صرف اسی قدر ہے جو اوپر بیان ہوا مگر شیعہ لوگوں نے اس سے اپنے خیالاتِ فاسدہ کو ثابت کرنے

کے لئے کیا سے کیا مطلب بیان کیا۔ چنانچہ یہ لوگ اس واقعہ سے حضرت علیؓ کے استحقاقِ خلافت بلا فصل پہ استدلال کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ حضورؐ کا مقصد تھا حضرت علیؓ کی خلافت کے متعلق وصیت کرنے کا مگر حضرت عمرؓ نے کرنے نہ دیا۔ اہل تشیع نے بڑی بے باکی کے ساتھ اس قصہ میں حضرت عمرؓ پہ چار اعتراض بڑے زور سے کئے ہیں۔

(۱) حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کہا کہ یہ شخص ہذیان بکتا ہے (نعوذ باللہ من ذلک) ھجر کے معنی ہذیان بکنے کے لیتے ہیں اور اسے حضرت عمرؓ کا مقولہ قرار دیتے ہیں۔

(۲) ایسی ضروری تحریر جس کے بعد قیامت تک گمراہی کا اندیشہ نہ رہتا، حضرت عمرؓ نے نہ لکھنے دی، اس میں حضورؐ کی نافرمانی بھی ہوئی اور تمام مسلمانوں کا نقصان بھی۔

(۳) حضرت عمرؓ نے "حسبنا کتاب اللہ" فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کی ضرورت نہیں۔

(۴) حضورؐ کا ارادہ تھا حضرت علیؓ کی خلافت بلا فصل کا لکھوانا۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اس سے روک لیا۔

اجمالی جواب

ان تمام کا اجمالی جواب یہ ہے کہ آپ لوگوں کو کہاں سے معلوم ہوا کہ حضورؐ حضرت علیؓ کی خلافت کے متعلق وصیت لکھنا چاہتے تھے؟ اس بات کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ حالانکہ آپؐ کی عام زندگی صدیق اکبر کے ساتھ رہی اور نماز میں آپؐ کی نیابت کے لئے امام انکو مقرر فرمایا۔ اس لئے ہم کہیں گے کہ اگر خلافت کا مسئلہ تھا تو صدیق اکبر کے متعلق لکھنا ہی آپؐ کا ارادہ تھا نہ کہ اور کسی کے متعلق۔ چنانچہ روایت میں ہے کہ آپؐ نے مرض الموت میں ایک مرتبہ حضرت عائشہ کو حکم فرمایا کہ تم اپنے بھائی اور باپ کو بلاؤ کہ امر خلافت کے متعلق کچھ لکھ دوں۔ بعد میں آپؐ خود ہی رک گئے اور فرمایا کہ یأبی اللہ والمومنون الا ابابکر یعنی اللہ تعالی اور تمام مسلمان ابوبکر کے سوا ہر ایک کی خلافت کا انکار کریں گے۔ لہٰذا حضرت علیؓ کی خلافت کے لئے کوئی بھی قرینہ موجود نہیں ہے نہ قریبہ نہ بعیدہ۔ معلوم ہوا کہ دوسری کسی نصیحت کرنے کا خیال تھا، چنانچہ بعد میں جب بیماری میں کچھ خفت محسوس ہوئی تو چند باتوں کی نصیحت فرمائی۔ مثلاً اخراج المشرکین

من جزیرة العرب، اجازة الوفود وغیرہ۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ لکھنا واجب اور ضروری ہوتا تو زبان سے فرمادیتے یا بعد میں اور چند روز حین حیات تھے اس وقت لکھوا دیتے۔ تیسری بات یہ ہے کہ آپؐ کی وفات سے چند ماہ قبل تکمیل دین کا اعلان ہو چکا تھا، چنانچہ آیت نازل ہوئی: الیوم اکملت لکم دینکم الخ۔ اب اگر کچھ لکھوانا بھی تھا تو دین کی ضروری کوئی بات نہ ہوگی بلکہ پہلے بتائی ہوئی باتوں کی تاکید ہوگی۔ چوتھی بات یہ ہے کہ یہاں تو صرف حضرت عمرؓ تنہا نہیں تھے بلکہ دوسرے صحابہ کرام بالخصوص حضرت علیؓ اور اہل بیت کے حضرات تھے۔ انہوں نے کیوں نہیں لکھوایا۔ تو پھر سب موردِ طعن ہوں گے، لہٰذا صرف حضرت عمرؓ پر یہ اعتراض کیوں؟ یہ محض ضد کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ نیز حضرت عمرؓ نے قرآن سے معلوم کر لیا کہ یہ امر وجوبی نہیں بلکہ ارشادی ہے۔ ادھر حضورؐ کو سخت تکلیف ہے، مزید تکلیف دینا مناسب نہیں۔

الغرض سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خلافتِ علی کے متعلق وصیت کرنے کا تصور تھا اور نہ حضرت عمرؓ کو یہ تصور تھا کہ وہ درمیان میں آڑے آئے۔

اس اجمالی جواب کے ضمن میں اہل تشیع کے چوتھا اعتراض کہ "حضورؐ کا ارادہ تھا حضرت علیؓ کی خلافت بلافصل کا لکھوانا، لیکن حضرت عمرؓ نے اس سے روک لیا" — کا پورا پورا جواب ہوگیا۔ اب باقی تین اعتراضات کے تفصیلی جواب ملاحظہ کیجئے۔

تفصیلی جواب

اعتراض اوّل کا جواب

(۱) لفظ ھجر حضرت عمرؓ کا قول نہیں۔ کتب احادیث میں کوئی ایک صحیح روایت بھی اس افتراء کے ثبوت میں نہیں مل سکتی۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ کسی روایت میں یہ نہیں کہ یہ لفظ حضرت عمرؓ کا مقولہ ہے۔ شاہ عبدالعزیزؒ بھی تحفہ اثنا عشریہ میں

یہی فرماتے ہیں ۔ شیعہ علماء بھی جنہیں تجسس وعیب جوئی کی خاص مشق ہوتی ہے کئی سو برس سے ایسی روایت کی تلاش میں ہیں مگر مطالبات کے باوجود آج تک کوئی روایت نہیں پیش کر سکے۔

(۲) ھجر کے معنی محض ہذیان بکنے کے نہیں، بلکہ یہ لفظ جدائی کے معنی میں بھی آتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ : وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا یہ معنی علماء لغت وشراح حدیث بھی لکھتے ہیں ۔ فتح الباری میں ہے : ویحتمل ان یکون قولہ أَهَجَرَ فعلا ماضیا من الھجر بفتح الھاء وسکون الجیم والمفعول محذوف ای الحیاۃ وذکرہ بلفظ الماضی مبالغۃ لما رای من علامات الموت ۔ اور علامہ محمد طاہر گجراتی مجمع بحار الانوار (جو خاص حدیث کی لغت ہے) میں فرماتے ہیں : ویحتمل ان یکون معناہ ھجرکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الھجر ضد الوصل ۔ بلکہ تحقیق یہ ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی جدا ہونے ہی کے ہیں ۔ ہذیان کے معنی میں بھی اسی مناسبت سے آتا ہے کہ اس میں عقل سے جدائی ہوتی ہے اور یہی معنی زیادہ مشہور و متبادر ہیں اردو میں بھی ہجر بمقابلہ وصل بولا جاتا ہے ۔ اور حدیثِ قرطاس میں یہی معنی چسپاں ہوتے ہیں ۔ ہذیان کے معنی وہاں دو وجہ سے نہیں بنتے۔

(۱) ہذیان کا شبہ اس بات پر ہوتا ہے جو خلاف عقل ہو۔ ایک پیغمبر اپنے آخری وقت میں فرماتے ہیں کہ کاغذ لاؤ میں ایک ضروری ہدایت نامہ لکھ دوں ، اس میں کونسی بات خلاف عقل ہے ؟ جسے ہذیان کہا جا سکے۔

(۲) روایت میں ھجر کے بعد استفھموہ کا لفظ ہے ، یعنی آپ سے پوچھو، اگر ہجر بمعنی ہذیان لیا جائے تو استفھموہ سے ربط بالکل غلط ہو جاتا ہے ، کیونکہ جسے ہذیان ہو گیا، اب اس سے پوچھنا بالکل خلاف عقل ہے ۔ اب دیکھئے جدائی کے معنی کس خوبی سے بنتے ہیں ۔ جب حضورؐ نے حالتِ مرض میں ہدایت نامہ لکھوانے کو فرمایا تو صحابہ کرامؓ کے قلوب پر بجلی سی گر گئی کہ شاید وہ قیامت کی گھڑی آگئی ۔ کیونکہ ایسی تحریر آخری وقت میں لکھوائی جاتی ہے ۔ لہٰذا انھوں نے کہا أَهَجَرَ

استفهموه یعنی کیا آپؐ ہم سے جدا ہو رہے ہیں آپ سے پوچھو تو۔ یہ لفظ ھجر جس نے بھی کہا کمالِ محبت اور جذبِ عشق میں کہا۔

(۳) بفرضِ محال اگر یہ لفظ بمعنی ہذیان ہی ہو تو یہ ہمزۂ استفہام کے ساتھ ہے اور استفہام انکاری ہے۔ ممکن ہے کہ یہ قول اس جماعت کا ہو جو تحریر لکھوانے کی مؤید تھی، اس نے اپنی رائے کو تقویت دینے کے لئے کہا کہ حضورؐ کے حکم کی تعمیل میں کیوں توقف کرتے ہو، کیا حضورؐ کو معاذ اللہ ہذیان ہو گیا ہے؟ یعنی ہذیان نہیں ہوا۔

اب اربابِ عقل غور کریں کہ اس اعتراض میں کیا جان باقی رہ گئی۔ جب تک شیعہ ان باتوں کا جواب نہ دیدیں یعنی کسی روایت میں اس کا حضرت عمرؓ کا مقولہ ہونا دکھائیں پھر یہ ثابت کریں کہ ھجر کے معنی سوائے ہذیان کے اور کچھ نہیں ہیں، یا یہاں سوائے ہذیان کے اور کوئی معنی چسپاں نہیں ہوتے۔ پھر یہ بھی ثابت کریں کہ یہ لفظ ہمزۂ استفہام کے ساتھ نہیں، یا یہ استفہام انکاری نہیں ہو سکتا اس وقت تک اس اعتراض کا نام لینا سخت بے غیرتی ہے۔

اعتراض ثانی کا جواب جواب سے قبل چند امور غور طلب ہیں: (۱) اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا بالاتفاق اس قصۂ قرطاس سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔ پس اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی ایسی ضروری تحریر باقی تھی تو دین ہرگز کامل نہیں ہو سکتا اور یہ آیت معاذ اللہ غلط ثابت ہوتی ہے۔

(۲) قصۂ قرطاس جمعرات کے دن واقع ہوا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات دوشنبہ کو ہوئی۔ چار روز تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ کے بعد اس عالم میں تشریف فرما رہے۔ پس اگر کوئی ایسی ضروری تحریر باقی ہوتی تو آپؐ کو اس کے لکھوانے کا کافی موقع ملا۔ اس کے باوجود آپؐ نے نہ لکھوائی۔ یہ ایک بہت بڑا اور سخت الزام حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر عائد ہوگا۔ (نعوذ باللہ من ذلک)۔

حضرت عمرؓ کے منع کرنے سے یا ان کے خوف سے نہ لکھوانا کوئی مسلمان باور

نہیں کرسکتا کیونکہ کسی کے خوف سے اگر انبیاء علیہم السلام تبلیغ سے رُک جائیں تو دین سے امان اٹھ جائے گا اور نبوت ایک بازیچہ اطفال ہو جائے گی۔

(۳) اتنی ضروری تحریر سے اگر حضرت عمرؓ نے منع کیا تھا تو حضرت علی اور دوسرے صحابہؓ کا فرض تھا کہ لکھوائے مگر کسی نے بھی اس طرف توجہ نہیں کی۔ پس حضرت عمرؓ سے زیادہ الزام حضرت علیؓ پر ہوگا، اس لئے کہ بزعم شیعہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تقرب سب سے زیادہ تھا۔

نیز ایسا حکم عموماً گھر والوں ہی کو ہوتا ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ حضرت علی ہی کو یہ حکم دیا گیا جس کی انہوں نے تعمیل نہیں کی۔ مزید برآں مسند احمد کی روایت میں تصریح موجود ہے کہ یہ خطاب حضرت علی کو تھا۔

(۴) حضرت عمرؓ نے حضورؐ کی نافرمانی نہیں کی بلکہ آپؐ کی راحت و آرام اور مرض کی شدت کے پیش نظر یہ عرض کیا کہ یہ کام اس وقت ملتوی کردیا جائے۔ یہ صرف عرض مصلحت تھی جس کو حضورؐ نے قبول فرمایا۔ یہ تو حضرت عمرؓ کی موافقت ہے۔ جیساکہ کئی مواقع پر آپؐ نے وحی الٰہی کے بعد حضرت عمرؓ کی موافقت فرمائی۔ اس موقع پر بھی حضورؐ کا سکوت اور حضرت عمرؓ کی موافقت وحی الٰہی سے تھی۔ اس بات کو شیعہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ شیعہ کی نہایت معتبر کتاب فلک النجات ص ۲۲۶/۱ میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ واما سکوتہ علیہ السلام بعد التنازع فما کان من عندہ بل کان بوحی۔ لہٰذا یہ تو حضرت عمرؓ کے مناقب میں شمار ہوگا۔

(۵) حضرت انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: اس کے باوجود اگر شیعہ کا اصرار ہو کہ حضرت عمرؓ کا یہ کام حضورؐ کی نافرمانی اور رد حکم ہے تو ہم حضرت علیؓ کے بارے میں اس سے اہم چند واقعات پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے مصلحت کے پیش نظر ظاہراً رد امر کیا تو نعوذ باللہ حضرت علیؓ پر بھی نافرمانی کا الزام ہوگا، جو کہ موجب کفر ہے۔ کیا تم اس کو تسلیم کروگے اور نہ اس کا جو جواب دوگے حضرت عمرؓ کے بارے میں وہی جواب ہوگا۔ صلح حدیبیہ کے موقع پر جو تحریر لکھی گئی تھی جس میں حضورؐ کے بارے میں "رسول اللہ" کا لفظ لکھا گیا، رؤسائے قریش نے اعتراض کیا تو حضورؐ نے حضرت

علیؓ کو حکم دیا کہ "رسول اللہ" کا لفظ مٹادو۔ بار بار فرمایا لیکن حضرت علیؓ نے نہیں مانا، پھر حضورؐ نے خود مٹایا۔ حالانکہ یہ واقعہ قرطاس سے زیادہ اہم ہے کیونکہ یہاں آپؐ نے خود مٹایا اور وہاں عمرؓ کی بات مان لی اور لکھا نہیں۔ لیکن کسی نے حضرت علیؓ کو مخالفتِ نبی اور رد وحی کا الزام نہیں دیا۔ بخاری شریف میں ہے کہ ایک دفعہ آپؐ رات کو حضرت فاطمہؓ کے پاس تشریف لے گئے اور حضرت فاطمہ اور علیؓ کو جگایا اور تہجد کے لئے حکم دیا۔ حضرت علیؓ نے عرض کیا: واللہ لا نصلی الا ما کتب اللہ لنا وان انفسنا بید اللہ، تو آپؐ یہ کہتے ہوئے واپس ہوگئے " وَكَانَ الْاِنْسَانُ اَكْثَرَ شَیْءٍ جَدَلًا "

تو دیکھئے یہاں حضرت علیؓ نے صریح الفاظ سے "لا نصلی" کہہ کر عدول حکمی کی جس کی تعبیر آپؐ نے جدل سے کی، لیکن چونکہ دل صاف تھا بنا بریں آپؐ نے ملامت نہیں کی۔ تو حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ کیوں نہیں کہا جاتا اور مخالفت رسول اور رد وحی پر محمول کیا جاتا ہے۔ یہ نہایت بغض وعناد کی بات ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ رسول کی ہر بات وحی ہونا یہ بھی درست نہیں۔ رہا آیت "وما ینطق عن الھوٰی ان ھو الا وحی یوحیٰ" سے استدلال تو یہ آیت صرف قرآن کریم کے لئے مخصوص ہے۔

اعتراضِ ثالث کا جواب

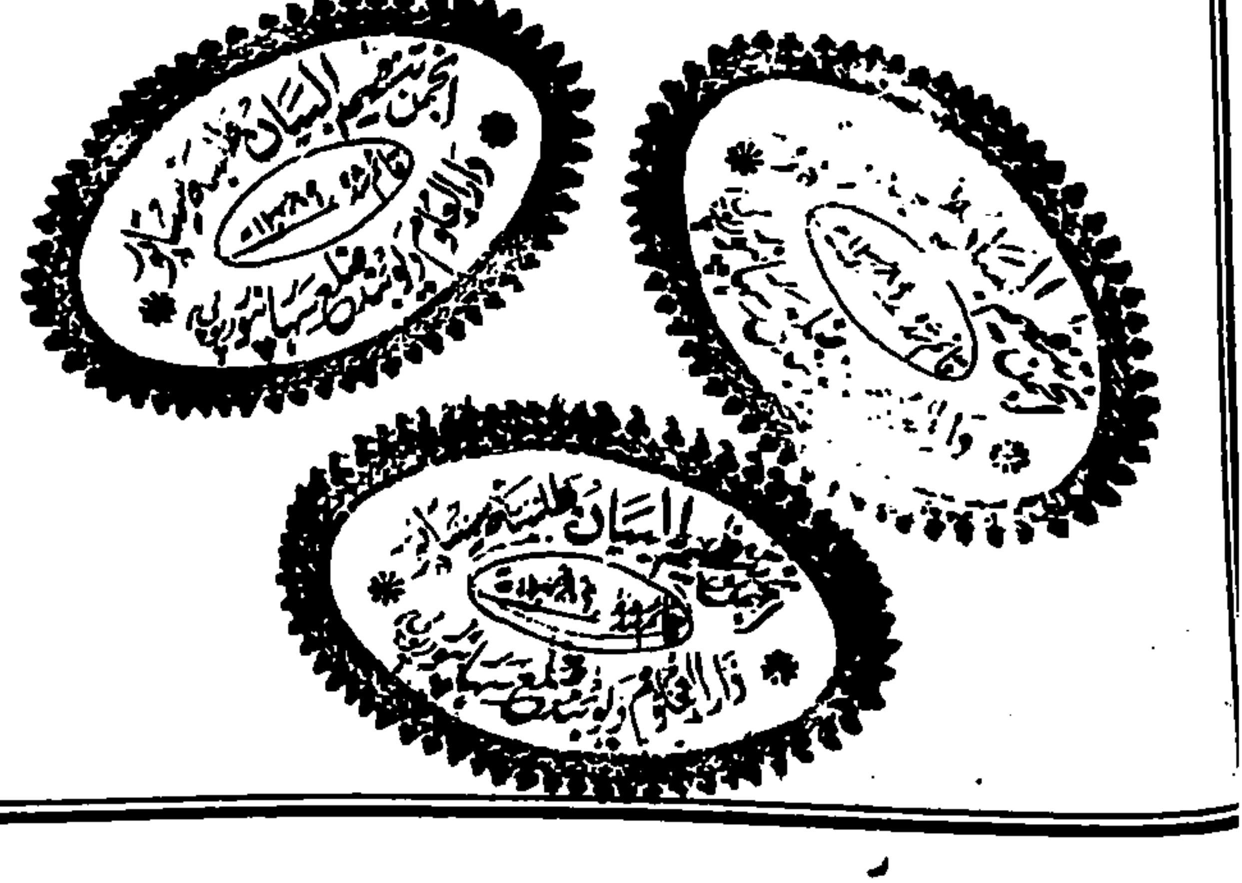
اعتراض ثالث یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے "حسبنا کتاب اللہ" فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کی ضرورت نہیں۔ اگر اس مقولہ کا یہی مطلب ہے تو قرآن کریم میں ہے حسبنا اللہ تو اس کا مطلب بھی یہی ہونا چاہئے کہ اللہ کافی ہیں رسول کی ضرورت نہیں۔ فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔ درحقیقت قرآن کریم یہ ایمان کی جان، اسلام کی روح اور شریعت کی اصلِ اصیل ہے، فاروق اعظم نے اپنے اس مقولہ میں اس حقیقت ہی کا اظہار فرمایا، جس سے حدیث پر کسی قسم چوٹ یا الزام نہیں آتا۔

اس بحث کے اکثر مضامین ارشاد القاری الی صحیح البخاری (للمفتی رشید احمد لودیانوی) اور دوسری شروحات بخاری سے مقتبس ہیں۔ اخیر میں قاسم ثانی علامہ

شبیر احمد عثمانیؒ کی اس سلسلے میں کچھ زریں باتیں یہاں عرض کر دینا چاہتا ہوں اور اسی ہی پر اس بحث کا اختتام کرتا ہوں ۔
فرماتے ہیں کہ ـــــ اس واقعہ (واقعہ قرطاس) کی حقیقت سمجھنے کے لئے اولاً ایک مثال سمجھ لو، مثلاً کوئی استاذ بیمار ہے ۔ مگر طلبہ پر غایت عنایت و شفقت کی وجہ سے باوجود شدید تکلیف اور بیماری کے طلبہ کو کہتا ہے کہ کتاب لاؤ سبق پڑھاؤں تاکہ تمہارا حرج نہ ہو ۔ کچھ طلبہ اس میں قولاً و رائیاً مزاحم ہوتے ہیں کہ، نہیں، حضرت کی طبیعت خراب ہے، سبق پڑھانے کی ضرورت نہیں، اللہ آپ کو تندرست کر دے ورنہ جو کچھ چار حرف ہم نے آپ سے پڑھ لئے ہیں اور آپ کی کفش برداری سے جہاں تک سمجھ لیا ہے وہی انشاء اللہ ہمارے لئے کافی ہے ۔ کچھ طلبہ یہ خیال کرتے ہیں کہ امتثال امر کیا جائے، مبادا حضرت انکار سے ناخوش ہو جائیں ۔ اس بحث میں آوازیں بلند ہو جاتی ہیں، یہ بحث و تکرار کرتے جاتے ہیں اور استاذ کے حکم کی تعمیل میں کتاب کوئی نہیں لاتا ۔ تو کیا ان میں سے کسی جماعت کو بھی گستاخ، متمرد اور نافرمان کہا جائے گا، یا کتاب لانے سے انکا یہ گریز غایت محبت کی علامت سمجھی جائے گی ۔ ...... ایک نکتہ اور یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس آخری علالت میں لدود کا واقعہ بھی پیش آیا تھا ۔ لوگوں کو خیال ہوا کہ آپ کو ذات الجنب ہوا ہے اور اس میں لدود کیا جاتا ہے (منہ کے ایک کنارے سے دوا استعمال کرنے کو لدود کہتے ہیں) ۔ اس لئے آپ نے منع فرمایا کہ مجھے لدود مت کرنا اور متنبہ فرما دیا کہ مجھے ذات الجنب نہیں ہے مگر گھر والے اپنے ارادے سے نہ رکے اور کہنے لگے کہ آپ کا اس سے منع کرنا کراہیۃ المریض للدواء کے قبیل سے ہے ۔ یہ طے کر کے لدود کیا ۔ یہ چیز آپ کو ناگوار ہوئی اور سب کو سزا دی کہ جتنے آدمی اس وقت گھر میں تھے سب کو لدود کرایا، کیونکہ انبیاء کے اوامر و نواہی کی پرواہ نہ کرنا اور اس سے بے اعتنائی اور تساہل برت کر محض فرضی خیالات و تخمینات مثلاً کراہیۃ المریض للدواء کی بناء پر ایسا کرنا مناسب نہ تھا ۔ لہذا تادیباً و تنبیہاً عقوبت اور سزا دی گئی ۔ حالانکہ لدود کا واقعہ

قرطاس کے واقعہ سے بظاہر بہت کم اہم ہے۔ لدود کا واقعہ تو بظاہر صرف آپ کی ذات سے متعلق تھا اور واقعہ قرطاس ساری امت کی ہدایت وضلالت سے تعلق رکھتا تھا۔ مگر اس پر نہ سزا دی اور نہ کوئی تادیبی کارروائی فرمائی، صرف وہاں سے سب کو اٹھادیا، کیونکہ مریض کے پاس شور وغل ہونے سے طبعًا گھبراہٹ ہوتی ہے۔ پھر رائے خواہ کسی کی صحیح ہو یا غلط نبی کے پاس بیٹھ کر اسی کے امر کے متعلق آپس میں جھگڑنا نازیبا ہے۔ معلوم ہوا آپ فریقین میں سے کسی کی رائے سے ناراض نہیں تھے ورنہ سزا دیتے یا تنبیہ بلیغ فرماتے یا کم ازکم دوبارہ تاکیدی حکم فرماتے۔ اور حضرت عمرؓ کو ڈانٹ دیتے، معاذ اللہ آپؐ تو عمرؓ سے ڈرتے نہیں تھے، البتہ اس وقت شور اور تنازع کی وجہ سے وقتی طور پر کچھ متاثر ہوئے اور اس پر ایک درجہ میں کچھ ناگواری ظاہر فرمائی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اھ

مذکورہ تقریر سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ حضرت عمرؓ پر یہ الزامات و اعتراضات بیہودہ، لغو اور ضد وعناد پر مبنی ہیں، اللہ سب کو ہدایت نصیب فرمائیں۔ آمین۔



۵۲ کتاب النذر

حدیث ابن عباسؓ

عن ابن عباسؓ انه قال استفتی سعد ابن عبادة رسول الله صلی الله علیه وسلم فی نذر کان علی امه فتوفیت قبل ان تقضیه ، قال رسول الله صلی الله علیه وسلم فاقضه عنها ۔

معنی النذر : نذر یہ مصدر ہے باب ضرب یا نصر کا ۔ وھو لغة الوعد بخیر او شر ، وقال الحافظ اصله الانذار بمعنی التخویف ۔ اور اصطلاح شرع میں نذر کہتے ہیں کسی امر کے پیش آنے پر غیر واجب چیز کو اپنے اوپر واجب کرنا ، قاله الراغب واما عند الحنفیة فالنذر ان توجب علی نفسک مالیس بواجب ۔ کذا فی جامع الرموز

اقسام النذر : نذر کی دو قسمیں ہیں ۔ مطلق اور معلق ۔ نذر مطلق وہ ہے جس کے وجوب کو کسی شئ پر معلق نہ کیا ہو ۔ مثلاً یوں کہے کہ : للہ علیّ ان اصوم یوم کذا ۔ اور نذر معلق وہ ہے جس کے وجوب کو کسی شئ پر (کو قوع واقعہ) معلق کیا ہو ۔ مثلاً یوں کہے کہ : ان شفی اللہ مرضی ھذا فعلیّ صوم شہر ۔ پھر منذور بہ (یعنی جس چیز کی نذر مانی جارہی ہے) اگر معین ہو تو اس کو نذر مصرح کہتے ہیں اور اگر منذور بہ کی تعیین و تصریح نہ ہو تو اسکو نذر غیر مصرح اور نذر مبہم کہتے ہیں ۔ مثلاً للہ علی صوم شہر ، یہ نذر مصرح ہے ۔ اور للہ علی نذرٌ یہ مبہم و غیر مصرح ہے ۔ نیز منذور بہ اگر طاعت کے قبیل سے ہو تو اس کا نام نذر الطاعة والتبرر ہے ۔ اگر معصیت کے قبیل سے ہو تو وہ نذر المعصیة ہے ۔ اگر شئ مباح کی نذر ہو تو یہ نذر المباح اور امر محال کی نذر ہو تو اس کا نام نذر المستحیل ہے ۔ ہر ایک کا حکم الگ ہے ۔

توضیح قوله : فی نذر کان علی امه

سید الخزرج حضرت سعد بن عبادہؓ کی ماں

نے نذر مان رکھی تھی اور اسکوادا کرنے سے پہلے ان کا انتقال ہوگیا، حضرت سعدؓ نے حضورؐ سے پوچھا کہ ان کی طرف سے میں ادا کرسکتا ہوں؟ آپؐ نے جواب دیا فاقضہ عنہا۔ حضرت سعدؓ کی ماں کی نذر کیا تھی یہ بات کسی روایت میں واضح طور پر نہیں آئی۔ جس وجہ سے اس نذر کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہوگیا۔ فقیل کان نذرًا مطلقًا وقیل کان صومًا وقیل عتقًا وقیل صدقۃ۔ لیکن زیادہ ظاہر یہ ہے کہ یہ نذر یا تو نذر فی المال تھی یا نذر مبہم۔(نووی، مرقات) البتہ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں اس نذر کا نذر معین ہونے کو ترجیح دی ہے۔

توضیح قولہٗ فاقضہ عنہا

یہاں دو مسئلے ہیں، پہلا مسئلہ: کیا میت کی نذر پوری کرنا وارث پر واجب ہے؟ تو اہل ظاہر کے نزدیک میت کی طرف سے وارث پر ایفاء نذر واجب ہے۔ یہ لوگ حضورؐ کے قول فاقضہ عنہا سے استدلال کرتے ہیں کہ آپؐ نے یہاں امر فرمایا۔ اور امر وجوب کے لئے ہے۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اگر نذر مالی ہے اور وہ مال چھوڑ کر گیا تو وارث پر اس کا پورا کرنا ضروری ہے ورنہ نہیں۔ ان کی دلیل ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ قال اتی رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہ ان اختی نذرت ان تحج وانہا ماتت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کان علیہا دَین اکنت قاضیہ؟ قال نعم، قال فاقض اللہ فہو احق بالقضاء۔ (بخاری) یہاں حضورؐ نے نذر کو دَین کے ساتھ تشبیہ دی۔ اور دَین کا ادا کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب کہ میت مال چھوڑ کر جائے، ورنہ نہیں۔

اہل ظاہر نے جو صیغۂ امر سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے مگر قرائن کے بنا پر دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کے جواب میں فاقضہ عنہا ارشاد فرمایا۔ سائل کا سوال جیسا ہوتا ہے جواب اسی کے مطابق ہوا کرتا ہے۔ اگر وجوب کا سوال ہے تو جواب بھی وجوب کا ہوگا اگر اباحت کے بارے میں سوال ہے تو جواب بھی اباحت کے لئے ہوگا۔ یہاں حضرت سعدؓ نے یہ سوال کیا تھا کہ اگر میں ادا کروں تو مفید ہوگا؟ آپؐ نے جواب دیا کہ کرو مفید ہوگا

بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت سعد نے سوال کیا : فھل ینفعھا شیٔ ان تصدقت بہ عنہا فقال نعم. نیز اگر مطلقاً واجب کہا جائے تو آیت لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی کے خلاف ہوگا۔

دوسرا مسئلہ : کیا ہر قسم نذر پورا کرنا وارث کے لئے جائز ہے؟ اس سلسلے میں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نذر اگر محض مالی ہو مثلاً صدقہ تو اس صورت میں اگر میت اس کے پورا کرنے کی وصیت کرکے جائے اور اس کے ثلث ترکہ سے یہ نذر پوری بھی ہوسکتی ہے تو وارث پر اس کا پورا کرنا واجب ہے۔ اب اگر وصیت نہ کرے تو احناف اور مالکیہ کے نزدیک اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے۔ وقال مالک وابو حنیفۃ واصحابہما لایجب قضاء شیٔ من ذلک الا ان یوصی بہ (نووی)

لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دَین کے منزلہ میں ہے لہذا اس کا پورا کرنا وارث پر واجب ہے اگرچہ میت اس کی وصیت نہ بھی کرے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ عبادت ہے اور عبادت میں اختیار کا ہونا ضروری ہے جو صرف وصیت کی صورت میں موجود ہے نہ کہ وراثت کی صورت میں، کیونکہ وراثت تو ایک جبری امر ہے۔

اب اگر یہ نذر عبادت بدنیہ کے قبیل سے ہو تو پھر اس کی دو حالتیں ہیں۔ یا تو یہ عبادت بدنیہ محضہ ہوگی یا تو بدنی و مالی دونوں سے مرکب ہوگی۔ اگر مرکب ہو مثلاً حج، تو جمہور کے نزدیک اس میں نیابت چلے گی۔ اب اگر میت وصیت کرکے جائے اور ثلث ترکہ سے یہ نذر پوری بھی ہوسکتی ہے تو وارث پر حج منذور کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

لیکن امام مالکؒ کے قول مشہور کے مطابق حج میں نیابت نہیں چلتی، لہذا ان کے نزدیک میت کی طرف سے حج کی ادائگی کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہوگی

اب اگر یہ نذر عبادت بدنیہ محضہ ہو مثلاً نماز اور روزہ۔ نماز کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس میں نیابت نہیں چلے گی، لھذا میت کی طرف سے وارث نماز نہیں پڑھ سکتا۔ باقی نماز کے علاوہ دوسرے اعمال مثلاً روزہ وغیرہ، تو امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس میں نیابت چلے گی، لھذا میت کی طرف سے وارث روزہ

رکھ سکتا ہے، البتہ یہ اس پر واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے حضورؐ نے مختلف احادیث میں روزہ رکھنے کا حکم فرمایا۔ (۱) عن عائشۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ (متفق علیہ)۔ (۲) عن ابن عباسؓ قال: جاءت امرأۃ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یارسول اللہ ان امی ماتت وعلیہا صوم نذر افاصوم عنہا؟ قال ارأیت لو کان علی امک دین فقضیتہ، اکان ذلک یودی عنہا؟ قالت نعم، قال فصومی عن امک۔ (مسلم)۔

(۳) حضرت بریدہؓ کی حدیث، جس میں اسی طرح کا واقعہ ہے، انہوں نے سوال کیا: افتجزئہا ان اصوم عنہا قال نعم (احمد)۔

البتہ امام احمد بن حنبلؒ سے مشہور قول یہ ہے کہ ان کے نزدیک صرف صوم منذور میں نیابت جائز ہے، باقی صوم رمضان میں ان کے نزدیک بھی نیابت جائز نہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہ، شافعی، اور مالکؒ کے نزدیک عبادت بدنیہ محضہ میں بالکل نیابت نہیں چلتی، نہ نماز میں نیابت جائز ہے اور نہ روزہ میں۔ ہاں وارث کے لئے اپنی میت کی طرف سے نماز، روزہ کا فدیہ دینا جائز ہے۔ ان کی دلیل (۱) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث من مات وعلیہ صیام شہر فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکینا۔ (ترمذی)۔ (۲) ابن عباسؓ کا فتویٰ لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد (نسائی)۔ (۳) حضرت عائشہؓ کا فتویٰ سألت عمرۃ بنت عبدالرحمن عن عائشہ ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنہا فقالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک۔ (۴) قولہ تعالی "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ" کی تفسیر ابن عباسؓ شیخ کبیر اور مرأت حاملہ و مرضعہ سے کرتے ہیں، جو روزہ کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں۔ ان کے لئے فدیۂ طعام کا حکم ہے۔ اور سب کا اتفاق ہے کہ ان عاجزین کی طرف سے ان کی زندگی میں کوئی روزہ نہیں رکھ سکتا ہے تو مرنے کے بعد بطریق

اولیٰ رکھنا صحیح نہیں ہونا چاہیئے۔
باقی ان کی دلیل حضرت عائشہ اور ابن عباس کی حدیث تو خود انہوں نے اس حدیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے جو دلیل ہے اس کے منسوخ ہونے کی، یا کہا جائے گا کہ صام عنہ ولیہ اور صومی عن امک سے مراد فدیہ دینا ہے جو کہ روزہ کے قائم مقام ہے، اس لئے اس کو صوم سے تعبیر کردیا، یا تو مطلب یہ ہے کہ ولی خود نفل روزہ رکھے اور اس کا ثواب میت کی طرف ہدیہ کردے۔ اب ولی کے روزہ کا ثواب اور میت کے روزہ چھوڑنے کا گناہ دونوں کا موازنہ ہوگا، جیساکہ تمام اعمال صالحہ وغیر صالحہ کا موازنہ ہوتا ہے اور جو غالب آتا اس پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔
الغرض ان کی دلیل یا تو منسوخ ہے یا تو مؤول۔ لہٰذا جمہور کا قول ہی راجح ہے۔

حدیث ابن عمرؓ

عن عبد اللہ بن عمرؓ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما ینھانا عن النذر ویقول انہ لا یرد شیئا وانما یستخرج بہ من الشحیح وفی روایۃ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: النذر لا یقدم شیئا ولا یؤخرہ وانما یستخرج بہ من البخیل۔

نذر اگر مطلق ہو، مثلاً یوں کہے کہ للہ علیّ ان اُصلّی رکعتین تو یہ بلاکراہت جائز ہے۔ حدیث مذکور میں جس نذر سے منع کیا گیا اس سے نذر معلق مراد ہے جس سے کسی نفع کا حصول یا نقصان کا دفع مقصود ہو۔ مثلاً یوں کہے کہ: ان شفی اللہ مرضی ہذا صمت یومین، اور یہ سخت بخل کی علامت ہے۔ کیونکہ سخی آدمی جب کسی نیک کام کا ارادہ کرتا ہے تو وہ فوراً کرلیتا ہے بخلاف بخیل آدمی کے کہ وہ کسی عوض کے بغیر کوئی نیک کام کرنے کو تیار نہیں۔ گویا وہ اللہ کے ساتھ شرط کرتا ہے کہ اگر میرا کام کردے تو تیرے نام پر کام کروں گا ورنہ نہیں، اسی لئے حضورؐ فرماتے ہیں انما یستخرج من البخیل۔ اور نذر کی کراہت کی مختلف وجہ بیان کی گئی۔ (۱) قاضی عیاض نے یہ وجہ بیان کی کہ جب اس نے شرط لگائی

کہ اگر میرا مقصود پورا ہو تو یہ کام کروں گا ورنہ نہیں تو اس کام کے کرنے میں اخلاص نہیں پایا گیا بنا بریں مکروہ ہے۔ (۲) علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ اگر یہ عقیدہ ہو کہ نذر سے تقدیر بدل جاتی ہے تو نذر کی مذمت ہے کیونکہ اس کی علت یہ بیان کی گئی فان النذر لایغنی من القدر شیئًا۔ لہٰذا اگر نذر کرکے یہ عقیدہ ہو کہ اصل نافع وضار تو اللہ تعالیٰ ہے۔ نذر صرف ایک ذریعہ و وسیلہ ہے تو وہ نذر جائز ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ایسے نذر پورا کرنے والوں کی تعریف کی ویوفون بالنذر۔ (۳) علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ اگر سوء عقیدہ کے ساتھ نذر کرے تو حرام ہے اور اگر عقیدہ خراب نہ ہو بلکہ حصول مقصد کی غرض سے نذر مانے تو یہ مکروہ ہے کیونکہ نیت میں خلوص نہیں ہے اور اگر خالص نیت کے ساتھ طاعت کے خیال سے نذر کیا جیسا کہ حضرت عمرؓ نے مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کا نذر کیا تھا تو یہ منع نہیں بلکہ مستحب ہے۔ (مرقاۃ) اللہ تعالیٰ نے مطلقاً نذر پورا کرنے والوں کی تعریف فرمائی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نذر فی نفسہٖ طاعت ہے اور اسمیں ممانعت وکراہت کسی عارض کی وجہ سے آجاتی ہے، مثلاً سوء عقیدہ یا حصول مقصد کی غرض۔ اب اگر یہ عارض نہ ہو بلکہ نذر کسی غرض صحیح کی بناء پر ہو مثلاً عبادت نفلی کو چاہتا ہے کہ اس کا ثواب فرض وواجب کا سا ہو جائے اس لئے بذریعہ نذر اس کو واجب کرتا ہے یا اظہار محبت کے لئے نذر کرتا ہے تو اس نذر میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ وقد ذکرہ تعالیٰ فی کتابہ حیث قال: ویوفون بالنذر، انی نذرت لک مافی بطنی محررا، انی نذرت للرحمٰن صومًا، نیز خود حضورؐ نے بھی نذر مانی ہے، ایک مرتبہ اونٹنی کے گم ہونے کے وقت، دوسری مرتبہ ایک سریہ کے روانہ کرتے وقت۔

واضح رہے کہ اگر کوئی شخص سوء عقیدہ یا حصول مقصد کی غرض سے نذر مانے تو اگرچہ یہ ممنوع یا مکروہ ہے تب بھی اس کی یہ نذر منعقد ہو جائے گی جس کا ایفاء اس پر واجب اور ضروری ہے۔

توضیح قوله : انه لایرد شیئًا وانما یستخرج به من الشحیح

یعنی یہ نذر اللہ کے فیصلہ کو بالکل بدل نہیں سکتی۔ مطلب یہ ہے کہ یہ نذر تقدیر معلّق کے بدلنے کا سبب ظاہری بھی نہیں ہے جیسے دعا، صدقہ تقدیر معلّق کے بدلنے کے ظاہری سبب ہیں۔ اس سے تو صرف بخیل سے (مال وغیرہ) نکالا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ بخیل شخص جو چیز نکالنا نہیں چاہتا نذر اس سے وہی چیز نکال لیتی ہے واضح رہے کہ بخل صرف مال کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ بخیل کا اطلاق مال وغیر مال دونوں میں سستی کرنے والے پر ہوتا ہے۔ کقولہ علیہ السلام : البخیل من ذُکِرتُ عندہ ولم یصل علیَّ۔

حدیث عمران بن حصین

عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ قال کانت ثقیف حلفاء لبنی عقیل فاسرت ثقیف رجلین من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلا من بنی عقیل واصابوا معہ العضباء الخ۔

(۱) اس حدیث میں دو قصے ہیں۔ پہلا قصہ کہ آپؐ ناقہ عضباء کے کس طرح مالک ہوئے۔ واقعہ یہ ہے کہ ثقیف بنی عقیل کے حلیف تھے۔ اور بنو ثقیف اور ان کے حلفاء کے ساتھ حضورؐ کا معاہدہ تھا۔ تو بنو ثقیف نے دو صحابی کو قید کر لیا جس سے ان کا معاہدہ ٹوٹ گیا۔ اس وجہ سے صحابہ کرام قبیلہ بنی عقیل کے ایک آدمی کو قید کر لیا، اس کے ساتھ اس کی اونٹنی بھی تھی جس کا نام عضباء تھا۔ جس کا حضورؐ بعد میں مالک ہوگئے تھے۔ تو اس آدمی نے حضور سے سوال کیا کہ آپ نے مجھے کیوں گرفتار کر لیا اسی طرح میری اونٹنی کو کیوں گرفتار کیا، آپؐ نے جواب دیا کہ تمہارے حلفاء یعنی بنو ثقیف کی جرم کی وجہ سے۔ مطلب یہ ہے کہ انہوں نے اپنی طرف سے نقض عہد کیا جسکی وجہ سے ان کے ساتھ اور تمہارے ساتھ بھی ہمارا معاہدہ ختم ہو چکا۔ بالآخر ان دو صحابی کے بدلہ میں اس شخص کو چھوڑا گیا۔ یعنی انہوں نے

ان دونوں صحابی کو چھوڑا جس کے عوض میں آپؐ نے اس شخص کو چھوڑ دیا۔
دوسرا قصہ عضباء کو کفار کا لوٹ کر لے جانا پھر اس کے واپس ملنے کا ہے۔
مشرکین نے مدینہ پر حملہ کیا، آپ کے اونٹ اطراف مدینہ میں تھے، جن کی حفاظت میں حضرت ابو ذر غفاریؓ کے لڑکے تھے تو مشرکین نے ابو ذرؓ کے لڑکے کو قتل کر کے سب اونٹ لے لئے اور وہیں پہ ابو ذرؓ کی بیوی بھی تھیں وہ لوگ ان کو بھی اپنے ساتھ لے لئے، یہ واقعہ غزوہ ذات القرد کے نام سے مشہور ہے۔ ابو ذر غفاری کی بیوی موقع پا کر اسی اونٹنی پر سوار ہو کر بھاگ آئیں، ان لوگوں کو پتہ چلا تو تعاقب کیا مگر وہ اونٹنی تیز رفتار تھی اس لئے مشرکین ناکام ہو گئے۔ اس وقت انہوں نے نذر مانی کہ ان نجاها اللہ علیہا لتنحرها، اگر اللہ اس اونٹنی پر ان کو نجات دیدے تو وہ اس کو قربانی کریں گی۔ حضورؐ نے یہ سن کر فرمایا بئس ما جزتها اس کے بعد فرمایا لا وفاء لنذر فی معصیة ولا فیما لا یملك العبد وفی روایة لا نذر فی معصیة اللہ۔ چونکہ ابو ذر کی بیوی اس اونٹنی کی مالک نہیں تھیں اس لئے یہ نذر باطل ہو گئی۔ اسی دوسرے واقعہ ہی کی وجہ سے مصنفؒ نے اس حدیث کو کتاب النذر میں ذکر فرمایا۔

نذر معصیت کا حکم

اگر کوئی شخص کسی معصیت کی نذر کرے مثلاً یہ نذر کیا کہ فلاں شخص کو قتل کرونگا تو اس پہ اس نذر کا پورا نہ کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ لیکن اختلاف اس میں ہوا کہ ایسی صورت میں کفارہ واجب ہوگا یا نہیں۔ تو

(۱) امام شافعی و مالکؒ کے نزدیک اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ کفارہ آتا ہے نذر منعقد میں۔ اور نذر صرف طاعات میں منعقد ہوتی ہے نہ کہ معصیت میں ان کی دلیل حدیث باب اور وہ احادیث ہیں جن میں نذر فی المعصیة کی نفی کی گئی اور کفارہ کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ کحدیث عائشة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من نذر ان یطیع اللہ فلیطعه ومن نذر ان یعصی اللہ فلا یعصه۔

(۲) امام احمدؒ کے نزدیک معصیت کی نذر منعقد ہوگی، البتہ اس کو پورا کرنا حرام ہے۔ لیکن نذر کی وجہ سے کفارہ دینا واجب ہوگا۔ وذلک علی الاطلاق۔ ان کی دلیل حدیث ابن عباس انہ قال: من نذر نذراً فی معصیة فکفارته کفارة یمین۔ (ابوداؤد) اور حدیث عائشہ انہ قال: لا نذر فی معصیة اللّٰہ وکفارته کفارة یمین۔ (ترمذی، نسائی)۔

(۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔ اگر معصیت منذورہ، معصیت لعینہ ہو مثلاً قتل، شرب خمر، زنا، سرقہ وغیرہ تو یہ نذر باطل ہے، منعقد نہیں ہوگی، نذر کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اور یہی احادیث مطلقہ کا محل ہے، جن میں کفارہ کا ذکر نہیں۔ (کحدیث الباب وحدیث عائشۃ)۔ اور اگر وہ معصیت منذورہ، معصیت لغیرہ ہو، مثلاً یوم نحر یا ایام تشریق کے روزہ کی نذر تو یہ نذر صحیح اور منعقد ہے لیکن اس دن روزہ نہیں رکھ سکتا بلکہ دوسرے دن اس کی قضا کرے ورنہ کفارہ دیوے۔ اور یہی حدیث ابن عباس وحدیث عائشہ (جن سے امام احمدؒ نے استدلال کیا) کا محل ہے۔

توضیح قولہ: ولا فیما لا یملك العبد

احناف کے نزدیک غیر مملوک شئی کی نذر ماننے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تنجیزاً مثلاً یوں کہے کہ للّٰہ علیّ ان اعتق ھذا العبد، حالانکہ یہ غلام اس کی ملکیت میں نہیں ہے، تو یہ نذر منعقد نہ ہوگی، لھذا یہ شخص اگر بعد میں اس غلام کا مالک بھی بن جائے تب بھی آزاد نہ ہوگا۔ دوسری صورت تعلیقاً یعنی ملک کے ساتھ معلق کر کے نذر کرنا مثلاً یوں کہنا کہ اگر میں فلاں غلام کے مالک بن جاؤں تو آزاد کروں، فلاں مکان کا مالک بن جاؤں تو صدقہ کروں تو اس صورت میں نذر صحیح ہوگی اور مالک ہونے پر نذر پورا کرنا ضروری ہوگا یدل علی ذلک قولہ تعالیٰ: وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ۔ (التوبة)

اس حدیث (فیما لا یملك العبد") سے شوافع استدلال کرتے ہیں

کہ اگر کفار مسلمان کے مال لوٹ کر دارالحرب میں لے جائیں تو کفار اس کے مالک نہیں ہونگے بلکہ وہ مال اس مسلمان کی ملکیت میں باقی رہے گا، جیسے یہ اونٹنی حضور کی ملکیت پہ باقی رہی، ورنہ اگر کفار اس کے مالک بن جاتے تو غنیمت کے طور پر یہ عورت اس کی مالک بن جاتی اور ان کی نذر صحیح ہوتی، حالانکہ حدیث باب اس عورت کے مالک نہ ہونے پر صراحۃً دلالت کر رہی ہے۔

لیکن احناف کے نزدیک کفار مالک ہوجاتے ہیں بشرطیکہ یہ لوگ اس مال کو دارالحرب میں جمع کرلے، جب جمع کرلیا تو مالک کی ملکیت ختم ہوگئی۔ احناف اپنے قول کے لئے آیت: لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ الخ (حشر) سے استدلال کرتے ہیں کہ ان مہاجرین کے اموال مکہ میں تھے اس کے باوجود ان کو فقیر کہا گیا۔ یہ دلیل ہے کہ وہ اموال انکی ملکیت سے خارج ہوگئے۔ اور اس حدیث کا جواب دیتے ہیں کہ یہ لوگ ابھی اپنے وطن میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ راستہ میں تھے (کما یدل علیہ ما اخرجہ الطحاوی والدارمی) اس لئے قبضہ تام نہیں ہوا اور یہ لوگ مالک نہیں بنے۔

کیا عضباء اور قصواء ایک ہے؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ عضباء اور قصواء ایک اونٹنی کے دو لقب ہیں لیکن حدیث مذکور دلالت کرتی ہے کہ یہ دونوں دو اونٹنی ہیں۔ کیونکہ قصواء پر سوار ہو کر آپؐ نے ہجرت کی تھی (کما فی شرح الزرقانی علی المواھب) اور عضباء بنی عقیل کے اس قیدی سے ملی تھی جو یقیناً ہجرت کے بعد کا واقعہ ہے۔ فبطل قول من قال ان القصواء والعضباء واحدۃ۔

نیز بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اونٹنی مقطوعۃ الاذن یا مشقوقۃ الاذن تھی اس لئے اس کا نام عضباء تھا۔ لیکن اصحاب سیر کہتے ہیں کہ درحقیقت یہ مقطوعۃ الاذن یا مشقوقۃ الاذن نہیں تھی بلکہ ویسا ہی اس کا لقب عضباء پڑ گیا تھا۔ علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ عضباء کا معنی قصیرۃ الید کے ہے۔ تو ہوسکتا ہے کہ یہ اونٹنی قصیرۃ

الید تھی اس لئے اس کا نام رکھا گیا تھا۔

حدیث انس وابو ھریرۃ

اس حدیث میں ایک بوڑھے آدمی کا واقعہ ہے جو اپنے دو بیٹوں کے سہارے پیدل چلے جارہے تھے، چلنے کی قوت نہیں تھی مگر مشقت برداشت کررہے تھے۔ حضورؐ نے پوچھا کہ اس کا کیا حال ہے؟ تو لوگوں نے بتایا کہ انہوں نے پیدل چلنے کی نذر مانی تھی، تو آپؐ نے فرمایا: اس آدمی کا اپنی نفس کو عذاب دینے سے اللہ تعالیٰ بالکل بے نیاز ہے، اور آپؐ نے اس کو سوار ہونے کا حکم دیا۔

(۱) اگر کسی نے پیدل بیت اللہ شریف جانے کی نذر مانی تو احناف کے اصول کے مطابق اس نذر کا صحیح نہ ہونا چاہئے تھا، کیونکہ صحیح ہونے کے لئے منذور بہ کا عبادت مقصودہ ہونا نیز اس کے جنس سے کوئی واجب کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ کی نذر، جن کی نظیر واجبات (فرائض) میں موجود ہے۔ اور یہ پیدل چلنا نہ خود عبادت مقصودہ ہے اور نہ اس کی نظیر واجبات میں موجود ہے۔ لیکن اس کے باوجود احناف اس کی صحت کے قائل ہیں من اجل احادیث الباب، نیز اہل زبان مشی الی بیت اللہ سے احرام ماشیاً کی طرف کنایہ کرتے ہیں اور احرام بغیر حج یا عمرہ کے نہیں ہوتا ہے، اس لئے گویا حج ماشیاً یا عمرہ ماشیاً کی نذر ماننا ہے جس کی وجہ سے یہ نذر صحیح ہوگئی۔ باقی مشی الی بیت اللہ سے حج مراد ہے یا عمرہ تو یہ نذر ماننے والے کی نیت پر موقوف ہے۔ جس کی نیت ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا۔ یا تو یہ کہا جائے کہ مشی الی بیت اللہ کی نظیر واجبات میں موجود ہے مثلاً طواف اور سعی لہٰذا وہ احناف کے اصول کے ماتحت داخل ہوجائے گا۔

(۲) جس نے زیارت بیت اللہ کے لئے پیدل جانے کی نذر مانی تو اس پر اس نذر کا پورا کرنا واجب ہے، اگر پیدل جانے سے عاجز ہوجائے تو اس کے لئے سوار ہونے کی بھی اجازت ہے۔ واذا نذر المشی الی بیت اللہ الحرام لم یجزلہ الا ان یمشی فی حج او عمرۃ فان عجز عن المشی رکب، لانعلم فیہ خلافاً۔ (المغنی)۔ اس قدر تو متفق علیہ ہے۔ لیکن اس

سوار ہونے سے اس پر کیا واجب ہے اس میں اختلاف ہے۔

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اس شخص کو پیدل جانے کی قدرت ہے تو پیدل جانا ضروری ہے، اگر قدرت نہ ہو تو سوار ہو کر جائے اور اس کے بدلے میں ایک دم دینا پڑے گا۔

(۲) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طاقت ہو یا نہ ہو پیدل جانا ضروری نہیں بلکہ سوار ہو کر جانا چاہیئے اور ایک دم دیدے۔ اور یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ اور یہ دم (ہدی) ایک بکری سے بھی ادا ہو جائے گا اور جس روایت میں بدنہ کا ذکر ہے وہ استحباب پر محمول ہے۔

(۳) حنابلہ کے نزدیک اس شخص پر کفارۂ یمین واجب ہوگا۔

احناف اور شوافع کی دلیل: (۱) عمران بن حصین کی حدیث کہ حضورؐ نے فرمایا: فمن نذر ان یحج ماشیا فلیهد هدیا ولیرکب۔ (مستدرک حاکم)

(۲) عن ابن عباسؓ ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشی الی البیت فامرها النبی صلی اللہ علیه وسلم ان ترکب وتهدی هدیا۔ (ابوداؤد)

(۳) عن عمران مرفوعا: واذا نذر احدکم ان یحج ماشیا فلیهد هدیا ولیرکب۔ (بیهقی)۔

حنابلہ استدلال کرتے ہیں عقبہ بن عامر کی روایت سے جو ابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ: انه سأل النبی صلی اللہ علیه وسلم عن اخت له نذرت ان تحج حافية، غیر مختمرة فقال مروها فلتختمر ولترکب ولتصم ثلثة ایام۔ یہاں حضورؐ نے تین روزہ رکھنے یعنی کفارہ دینے کا حکم دیا۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عقبہ بن عامر کی بہن نے ننگے سر رہنے کی بھی نذر مانی تھی جو معصیت ہے، آپؐ نے کفارہ کا حکم اس کے مقابلہ میں دیا تھا۔ یا تو ہو سکتا ہے کہ اس نے نذر اور یمین دونوں کو ایک ساتھ جمع کر لیا تھا، یعنی مشی الی بیت اللہ کی قسم بھی کھائی تھی اور نذر بھی مانی تھی۔ تو آپ نے قسم کی وجہ سے کفارہ اور نذر کی وجہ سے دم دینے کا حکم فرمایا۔ نیز یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ حضورؐ نے صرف دم دینے کا حکم دیا تھا۔ تو راوی نے

اس کو لفظ "کفارہ" سے تعبیر کر دیا، جیسا کہ نذر پر لفظ یمین کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ پھر بعض راوی نے اس کفارہ کو کفارۂ یمین گمان کر کے روزہ سے تعبیر کر دیا۔

حدیث عقبہ بن عامر

عن عقبة بن عامرؓ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: كفارة النذر كفارة اليمين. ترمذی میں بھی یہی روایت ہے اس میں كفارة النذر اذا لم يسم كفارة اليمين ہے اسی طرح ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ابن عباس کی حدیث ہے من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين۔

ان سب روایات سے عقبہ بن عامر کی اس حدیث "كفارة النذر كفارة اليمين" کے معنی کی تعیین ہو جاتی ہے کہ وہاں ایسی نذر مراد ہے جس میں منذور بہ کا ذکر نہ ہو۔ مثلاً یوں کہے کہ للہ علیّ نذرٌ، صوم و صلوٰۃ کسی عبادت کا نام نہیں لیا۔ تو اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ لیکن اگر نیت میں کسی خاص عبادت موجود ہو تو اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ کذا فی البدائع۔ الغرض حدیثِ مذکور میں نذر مطلق مراد ہے جس میں منذور بہ کی تعیین نہ ہو۔ یہی معنی امام ابوحنیفہ اور مالکؒ نے مراد لیا ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جس نذر میں کفارہ یمین واجب ہوتا ہے اس سے نذر لجاج مراد ہے۔ اور نذر لجاج کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص کسی کے ساتھ کلام کرنے سے باز رہنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے اپنے اوپر حج وغیرہ کی کوئی عبادت واجب کر لیتا ہے مثلاً یہ کہے کہ: اِنْ کلمت زیداً فعلیّ حجۃ۔ اب اگر اس نے کلام کر لیا تو اختیار ہے خواہ وہ عبادت کرے جو لازم کی تھی یا کفارۂ یمین دیدے۔ یہ جمہور شوافع کی رائے ہے۔ اور امام احمد اور بعض شوافع کے نزدیک اس حدیث میں نذر معصیت مراد ہے مثلاً کوئی نذر کرے کہ شراب پئے گا تو یہ کام نہ کرے اور کفارہ یمین دیدے۔ لیکن شوافع نے جو نذر لجاج پر اور امام احمد نے جو نذر معصیت پر اس حدیث کو محمول کیا وہ بلا دلیل ہے اور لفظ حدیث "لم یسمہ" کا خلاف ہے۔ نیز امام احمدؒ کا اس کو نذرِ معصیت پر محمول کرنا سیاقِ حدیث کے خلاف بھی ہے۔ کیونکہ ابن عباس کی روایت میں نذر معصیت کا بیان بعد والے جملے میں آرہا ہے تو اگر پہلے میں بھی نذر معصیت مراد ہو تو تکرار بلا فائدہ لازم آئے گی۔ ابنِ عباسؓ کی روایت

یوں ہے: من نذر نذرا لم یسمه فکفارته کفارة یمین ومن نذر نذرا فی معصیة فکفارته کفارة یمین۔ لہذا اس سلسلہ میں احناف کا قول ہی زیادہ راجح ہے۔

کِتَابُ الْأَيْمَانِ

معنى اليمين لغة وشرعًا

اَیمان جمع ہے یمین کی۔ یمین کے لغوی معنی قوت کے ہیں۔ اسی مناسبت سے دائیں ہاتھ کو یمین کہا جاتا ہے کہ اس میں بائیں ہاتھ کی بہ نسبت عمومًا زیادہ قوت ہوتی ہے۔ اور قسم سے محلوف علیہ کی مضبوطی مقصود ہوتی ہے یعنی قسم کھانے والا اپنی قسم کے ذریعہ کسی کام کے فعل یا ترک کو قوی کرتا ہے، یا تو چونکہ اہل عرب قسم کھاتے وقت اپنے مخاطب کے دائیں ہاتھ پکڑ لیتے تھے اس لئے قسم کو یمین کہتے ہیں۔ وقال ابن الهمام اليمين مشترك بين الجارحة والقسم والقوة لغة والاولان ظاهران۔ اصطلاحِ شرع میں یمین کہا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے نام یا صفت کے ذکر کرنے کے ذریعہ کسی چیز کو مضبوط و مؤکد کرنا۔ توكيد الشئ بذكر اسم او صفة لله تعالىٰ۔ وهذا اخصر التعاريف واقربها۔ كذا في الفتح وفي الدر المختار اليمين لغة القوة وشرعًا عبارة عن عقد قوى به عزم الحالف على الفعل او الترك۔

حكم الحلف

کثرت سے قسم کھانا مکروہ ہے۔ قولہ تعالیٰ: وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ " مذمت کے لئے آیا ہوا ہے۔ اگر ضرورت وحاجت کی بنا پر ہو تو کچھ حرج نہیں ہے، بلکہ موقع ومحل کے اعتبار سے کبھی قسم کھانا واجب، مستحب، مباح، مکروہ وحرام ہے۔

چنانچہ (۱) کسی معصوم آدمی کو ہلاکت سے بچانے کے لئے قسم کھانا واجب ہے۔

(۲) کسی مصلحت مثلاً متخاصمین کے درمیان اصلاح، حالف یا دوسرے کسی کے دل سے حسد وکینہ کا ازالہ یا تو دفع شر کے لئے قسم کھانا تو یہ مندوب و مستحب ہے (۳) کسی مباح کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا مباح ہے۔ (۴) کسی مکروہ کام کے کرنے یا کسی مستحب کے چھوڑنے پر قسم کھانا مکروہ ہے۔ اور (۵) کسی گناہ کے کام کرنے یا کسی واجب کے چھوڑنے پر قسم کھانا، نیز جھوٹ قسم کھانا یہ حرام ہے۔ اگر جھوٹ قسم کھانے سے کسی کا حق تباہ کرنا یا کسی کا مال ناحق طور پر لے لینا مقصود ہو تو یہ نہایت سخت گناہ کا کام ہے۔

اقسام الیمین

یمین کی تین قسمیں ہیں۔ منعقدہ، غموس اور لغو۔ (۱) یمین منعقدہ وہ ہے کہ زمانہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا۔ اب اگر قسم کے موافق کام کر لیا تو اس پر نہ اخروی مواخذہ ہے نہ دنیوی۔ اور اگر اس کے موافق عمل نہ کیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ کما قال اللہ تعالیٰ: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ۔ (مائدہ) اور اس مسئلے میں اتفاق ہے۔

(۲) یمین غموس کہا جاتا ہے کسی امر ماضی میں جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا۔ اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعی و اوزاعیؒ کے نزدیک اس میں بھی کفارہ ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ اور مالکؒ کے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ صرف توبہ و استغفار ہے۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں کہ یمین منعقدہ میں مواخذہ بالکفارہ فرمایا گیا۔ اور کسب بالقلب کے بارے میں لفظ مواخذہ آیا ہوا ہے۔ کما قال تعالیٰ: وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ۔ اور یمین غموس مکسوبہ قلب ہے۔ لہذا اس میں مؤاخذہ ہوگا۔ اور مؤاخذہ کفارہ سے ہوا کرتا ہے۔ کما فی المنعقدۃ۔ امام ابوحنیفہ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے، قال النبی صلی اللہ علیہ

وسلم من حلف علی یمین وھو فیھا اثم فاجر لیقتطع بھا مال مسلم لقی اللہ وھو علیہ غضبان"۔ تو یہاں آپؐ نے صرف گنہگار ہونے کا فیصلہ کیا کفارہ کا بالکل ذکر نہیں کیا اگر کفارہ واجب ہوتا تو ضرور ذکر کرتے، جیسا کہ منعقدہ میں کفارہ کا ذکر فرمایا۔ انھوں نے مکسوبۂ قلب ہونے کی بنا پر یمین غموس میں کفارہ واجب ہونے پر جو دلیل پیش کی آیت" ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں مواخذہ اخروی یعنی عذاب وعقوبت مراد ہے اور منعقدہ میں مؤاخذہ دنیوی مراد ہے۔ جس کی تفسیر فکفارتہ سے کی گئی۔

(۳) یمین لغو۔ اس کی تعریف میں کچھ اختلاف ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ لوگوں کی زبان سے بلا ارادہ جو قسم نکلتی ہے وہ لغو ہے خواہ ماضی سے متعلق ہو یا مستقبل سے، مثلاً کہے لا واللہ، بلی واللہ یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے ان کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے ہوتی ہے۔ عن عائشةؓ قالت انزلت ھٰذہ الاٰیة " لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ فی قول الرجل لا واللہ وبلیٰ واللہ۔ (بخاری)

احناف کے نزدیک یمین لغو کہا جاتا ہے ماضی یا حال کے کسی کام پر اس خیال سے قسم کھانا کہ وہ واقع کے موافق ہے۔ حالانکہ وہ درحقیقت واقع کے خلاف ہے اور اس کی تائید ہوتی ہے حضرت ابن عباسؓ کے قول سے کہ فرمایا: ھو الحلف علی یمین کاذبة وھو یری انہ صادق۔ یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے۔ یمین لغو کے حکم کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس یمین کا کوئی اعتبار نہیں اور اس میں دنیوی واخروی مواخذہ بھی نہیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ:
لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ۔ الاٰیة۔

۵۴ باب النھی عن الحلف بغیر اللہ تعالیٰ

عن سالم بن عبد اللہ عن ابیہ قال سمعت عمر بن الخطابؓ یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ عزوجل

ینهاكم ان تحلفوا بآبائكم، قال عمر فواللّٰه ماحلفت بها منذ سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه نهی عنها ذاكرا ولا آثرا وفی روایة انه علیه السلام قال: فمن كان حالفا فلیحلف باللّٰه اولیصمت.

حکم الحلف بغیر اللّٰه

غیر اللہ کی قسم کھانا ناجائز اور ممنوع ہے، کیونکہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم ہے۔ جو صرف اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہے۔ قال العلماء السر فی النھی عن الحلف بغیر اللہ ان الحلف بالشئ تعظیمه والعظمة فی الحقیقة انما ھی للہ وحده۔ چنانچہ مختلف احادیث میں غیر اللہ کی قسم کھانے سے ممانعت آئی ہے۔ (۱) حدیث باب۔ (۲) فی روایة عن عمرؓ انه ؑ قال لاتحلفوا بآبائكم، لوان احدكم حلف بالمسیح هلك والمسیح خیر من آبائكم۔ (مصنف ابن ابی شیبه) (۳) عن عبد الرحمن بن سمرةؓ قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: لاتحلفوا بالطواغی ولا بآبائكم۔ (مسلم) (٤) عن ابن عمرؓ انه سمع رجلا یقول لا والكعبة فقال لاتحلف بغیر اللّٰه فانی سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: من حلف بغیر اللّٰه فقد كفر واشرك۔ (ترمذی) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ لان احلف باللّٰه مائة مرة فآثم خیر من احلف بغیره فابره۔

حضورؐ کا قول فقد کفر واشرک یہ زجر و تشدید میں مبالغہ کے طور پر ہے۔ شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ آدمی کسی کے نام کی قسم اس وقت کھاتا ہے جب اس میں عظمت اور اس کے نام میں برکت کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے حق میں کوتاہی کو گناہ سمجھتا ہے جس کی وجہ سے وہ فرماتے ہیں کہ اس اعتقاد سے غیر اللہ کی قسم کھانے والا مشرک ہے۔

اب اگر کوئی شخص غیر اللہ کی قسم کھالے تو یہ قسم منعقد نہیں ہوگی، لھذا اس قسم کے خلاف کرنے سے کفارہ بھی دینا نہیں پڑے گا۔ البتہ بعض حنابلہ نے اس سے نبی کریمؐ کے نام کی قسم کو استثناء کیا ہے۔ ان کے نزدیک آپؐ کے نام کی قسم منعقد

ہوجائے گی اور حانث ہونے کی صورت میں کفارہ بھی واجب ہوگا۔ لیکن یہ امام احمدؒ سے ایک ضعیف روایت ہے، حنابلہ کے یہاں اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ الغرض جمہور کا اتفاق ہے کہ غیر اللہ کی قسم نہ منعقد ہوتی ہے اور نہ اس میں کفارہ واجب ہوتا۔

کیف اقسم اللہ تعالیٰ بغیر اللہ

بعض علماء کہتے ہیں کہ غیر اللہ کی قسم کھانا جائز ہے، کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے غیر اللہ کی قسم کھائی۔ مثلاً والصافات، والطور، والسماء والطارق، والتین والزیتون، والعادیات۔ وغیر ذلک۔ نیز حضورؐ نے ایک اعرابی کے بارے میں فرمایا: افلح وابیہ ان صدق ___ لیکن ان کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ:

(۱) اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ وہ کسی چیز کی عظمت و شرافت پر تنبیہ کرنے کے لئے اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی قسم پر بندگان کی قسم کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کی قسم کھائی یہ چیزیں اللہ تعالیٰ کی قدرت و عظمت پر دلالت کرتی ہیں۔ تو گویا کہ آپؐ نے اپنی قدرت و عظمت ہی کی قسم کھائی ہے۔

(۳) یا تو یہاں لفظ رب مقدر ہے۔ ای ورب الصافات، ورب الطور۔

کیف قال النبیؐ "افلح وابیہ ان صدق"؟

حضورؐ نے افلح وابیہ ان صدق کیسے فرمایا جبکہ غیر اللہ کی قسم ناجائز ہے، تو علماء کرام نے اس کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔

(۱) حافظ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ یہ زیادتی صحیح سند سے ثابت نہیں۔ امام مالکؒ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے تو اس جملہ کو نقل نہیں کیا۔ لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس زیادتی کو نقل کرنے والے اسماعیل بن جعفر ہیں اور اس روایت کو امام مسلمؒ نے نقل کیا ہے۔ قال الحافظ هو صحیح لا مریۃ فیہ۔

(۲) اصل میں واللہ تھا اور اس میں تصحیف ہو کر وابیہ ہوگیا۔ کیونکہ رسم خط

دونوں کا یکساں ہے اور پہلے زمانے میں نقطہ نہیں ہوتا تھا۔

(۳) غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے سے ممانعت کے پہلے کا واقعہ ہے۔ لیکن محض احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہوتا نیز تاریخ بھی معلوم نہیں۔ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ تو فرماتے ہیں کہ نبی سے اس قسم کا جملہ صادر ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔ اس لئے قبل النہی وبعد النہی کی بات صحیح نہیں ہو سکتی۔

(۴) علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اہل عرب ان کلمات کو دو طرح پر استعمال کرتے تھے علی وجہ التعظیم وعلی سبیل التوکید۔ تو احتمال ہے کہ حضورؐ نے پہلی صورت سے منع فرمایا نہ کہ دوسری صورت سے۔ لھذا آپؐ نے یہاں علی سبیل التوکید ان کلمات کا استعمال فرمایا۔

(۵) اہل عرب کی عادت تھی کہ کسی بات کی تائید کے لئے کبھی الفاظ قسم لے آتے ہیں اور اس سے حقیقۃً حلف مراد نہیں لیتے، تو آپؐ نے اس عادت کی بنا پر فرمایا۔ اور منع اس وقت ہے جبکہ قسم کا ارادہ ہو۔ الی ھذا جنح البیھقی وصنیع النووی ایضا۔ لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ وابی وابی صرف عادت کی بنا پر کہا کرتے تھے نہ کہ قسم کی نیت پر اس کے باوجود آپؐ نے ان کو اس سے منع فرمایا۔

(۶) یہاں مضاف محذوف ہے۔ اصل میں ورب ابیہ ہے اور آپؐ نے دوسرے لوگوں کو اس لئے منع فرمایا کہ یہ لوگ اس کی نیت نہیں کرتے تھے۔

(۷) حضورؐ کے لئے خاص ہے۔ کیونکہ حلف بغیر اللہ کی ممانعت تعظیم غیر اللہ کے خوف کی وجہ سے ہے اور حضورؐ سے اس کا وہم نہیں ہو سکتا، لھذا آپؐ کے لئے جائز ہے۔

(۸) قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ وابیہ یہ ان کلمات میں سے ہے جن کو کلام میں محض تقریر و تاکید کے لئے بڑھایا جاتا ہے، ان کا حقیقی معنی مقصود نہیں ہوتا۔ جیسا کہ حرف نداء کو کبھی نداء کی غرض سے نہیں بلکہ صرف اختصاص کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

(۹) علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ وابیہ، وابیک یہ کلمات کبھی تعجب کے لئے استعمال ہوتا ہے اور منع اس صورت میں نہ ہے جبکہ قسم مقصود ہو۔ لھذا کوئی اشکال نہیں۔

(۱۰) حضرت انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں اصل میں نحویوں سے غلطی ہوگئی واو کو صرف قسم کے لئے خاص کرلیا حالانکہ اس کو واو شہادت کہنا چاہیئے۔ ایسی صورت میں کسی قسم کا اشتباہ ہی نہیں ہوتا۔

توضیح قول عمرؓ

قال عمرؓ فواللہ ماحلفت بہا منذ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا ذاکرا ولا اٰثرا۔

یہاں ذاکراً سے مراد ہے متعمداً اور آثراً یہ اثر بمعنی نقل وحکایت سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نہ میں نے کبھی خود اپنے طور پر باپ دادا کی قسم کھائی اور نہ میں نے دوسرے کی قسم کو نقل کیا ہوں، یعنی اور کسی نے باپ دادا کی قسم کھائی ہو اور میں نے اسکو بطور حکایت بیان کیا ہوں، کبھی ایسا بھی نہیں ہوا۔ تو اس صورت میں اُثراً کے پہلے تکلمت فعل مقدر ہوگا۔ ای ماحلفت بہا ذاکرا وما تکلمت بہا اٰثرا، علی نحو قولہم علفتہا تبنا وماء باردا ای وسقیتہا ماءً باردًا۔

یہاں اٰثراً کے معنی میں اور دو احتمال بھی ہیں۔ (۱) اٰثراً بمعنی مختاراً کے ہو، یقال اثر الشئ اذا اختارہ۔ تو گویا انہوں نے یہ کہا کہ میں نے کبھی دوسرے الفاظ پر ان الفاظ کو ترجیح دیتے ہوئے اور پسند کرتے ہوئے نہیں استعمال کیا۔ (۲) یا تو یہاں آثراً سے تفاخر کا معنی مقصود ہو، چنانچہ آباؤ اجداد کے متعلق جو فخریہ باتیں منقول ہوکر آتی ہیں ان کو اہل عرب مآثرۃ و مآثر کہتے ہیں۔ تو گویا انہوں نے یہ فرمایا کہ میں نے اپنے آباء واجداد کے مآثر کو یاد کرتے ہوئے کبھی ان کی قسم نہیں کھائی۔

الحلف باسماء اللہ وصفاتہ

قولہ علیہ السلام: فمن کان حالفا فلیحلف باللہ اولیصمت۔ یہاں فلیحلف باللہ میں لفظ اللہ سے خاص لفظ اللہ مراد نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالی کی ذات مراد ہے، جس کو کبھی ان کے اسم سے، کبھی ان کی صفت سے ذکر کیا جاتا ہے۔ اسی لئے فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان الیمین تنعقد باللہ

وذاتہ وصفاتہ العلیہ۔ البتہ اس میں کچھ تفصیل ہے۔

(۱) اسمارِ الٰہی کی دو قسم ہے۔ ۱۔ اللہ کے ساتھ خاص ہے، غیر اللہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ ۲۔ اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، اللہ، غیر اللہ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ دونوں قسم اسمار سے قسم ہو جاتی ہے۔ دوسری قسم کے اسمار اگرچہ عام ہیں لیکن قسم میں استعمال ہونے سے یہ متعین ہو جائے گا کہ یہاں اللہ تعالیٰ کی ذات ہی مراد ہے نہ کہ غیر اللہ۔ اگر غیر اللہ کی نیت کرے تو یہ اگرچہ دیانۃً معتبر ہوگا لیکن قضاءً معتبر نہیں ہوگا۔۔۔ لانہ خلاف الظاہر۔

(۲) صفات باری تعالیٰ تین قسم کی ہیں۔ ۱۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہو۔ ۲۔ اللہ تعالیٰ اور غیر اللہ دونوں کی صفت ہوں اور دونوں پر اطلاق برابر ہو۔ ۳۔ اللہ اور غیر اللہ دونوں کی صفت کے طور پر اطلاق ہو مگر غیر اللہ کے لئے اس کا استعمال زیادہ ہے۔

پہلی دو صورت میں قسم صحیح ہوگی بخلاف تیسری صورت کے، ہاں اگر تیسری صورت میں اللہ تعالیٰ کی نیت کر لے تو قسم صحیح ہو جائے گی۔ صفات کی یہ تقسیم ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے۔ علمار ماوراء النہر نے عرف ورواج کا اعتبار کیا ہے۔ جس صفت سے قسم کا عرف ورواج ہے اس سے قسم صحیح، جس سے عرف ورواج نہیں ہے قسم صحیح نہیں۔

۵۵ باب ندب من حلف یمینا فرأى غيرها خيرا منها ان يأتي الذي هو خير ويكفر عن يمينه

عن ابی موسی الاشعری رضی اللہ عنہ قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی رھط من الاشعریین نستحملہ فقال واللہ لا احملکم وما عندی ما احملکم علیہ، قال فلبثنا ماشاء اللہ ثم اتی بإبل، فامرلنا بثلاث ذود غر الذری فلما انطلقنا قلنا اوقال

بعضنا لبعض لا یبارك الله لنا، اتینا رسول الله صلی الله علیه وسلم نستحمله فحلف ان لا یحملنا، ثم حملنا، فاتوه فاخبروه فقال ما انا حملتكم ولكن الله حملكم وانی والله ان شاء الله لا احلف علی یمین ثم اری خیرا منها الا كفرت عن یمینی واتیت الذی هو خیر۔

توضیح القصة

جیش العسرۃ یعنی غزوۂ تبوک کے موقع پر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو ان کے ساتھیوں نے سواری طلب کرنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا۔ ابوموسیٰ اشعریؓ اپنے بعض ساتھیوں کی معیت میں آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر سواری کی درخواست کی۔ آپؐ نے قسم کھاکر کہاکہ میں تم لوگوں کو سواری نہیں دوں گا۔ اور میرے پاس سواری ہے بھی نہیں۔ " واللہ لا احملکم وما عندی ما احملکم علیہ "۔ حضورؐ اس وقت کسی وجہ سے غصہ کی حالت میں تھے۔ حضرت ابوموسیٰ فرماتے ہیں کہ میں غمگین ہوکر واپس آیا اور اپنے ساتھیوں کو حضورؐ نے جو کہا اس بات کی خبر دی۔ ادھر آپؐ نے حضرت سعدؓ سے کچھ اونٹ خریدے، البتہ کسی روایت میں ہے کہ مال غنیمت کے اونٹ تھے، ممکن ہے کہ یہ اونٹ درحقیقت مال غنیمت میں سے تھے اور آپؐ نے حضرت سعدؓ سے ان کا حصہ خریدا ہو۔ آپؐ نے بذریعہ حضرت بلالؓ کے ابوموسیٰ اشعریؓ کو بلوایا اور یہ اونٹ ان کو دیدیا اور فرمایاکہ تم اپنے ساتھیوں کے پاس جاکر یہ کہوکہ: ان اللہ او قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحملکم علی ھؤلاء فارکبوھن۔ حضورؐ نے ان کو کتنے اونٹ دیئے تھے اس بارے میں بعض روایت میں آیا ہے تین " ثلاث ذود غر الذری " اور کسی میں آیا ہے چھ " خذ ھذین القرینین وھذین القرینین وھذین القرینین لستة ابعرۃ "، لیکن چونکہ دو دو اونٹ ایک ساتھ باندھے ہوئے تھے اس لئے تین کہا۔ البتہ ایک روایت میں بخمس ذود (بخاری) پانچ اونٹ کی بات آئی ہے۔ جواب یہ ہے کہ عدد قلیل عدد کثیر کے منافی نہیں ہے۔ علامہ ابوالحسن سندھیؒ فرماتے ہیں کہ

اس قسم کا اختلاف بعض راوی کا بعض عدد کو بھول جانے کے سبب سے ہو جاتا ہے، اس لئے وہاں اکثر اعداد ہی معتبر ہوا کرتا ہے۔ الغرض ابو موسیٰؓ اونٹ لے کر اپنے ساتھیوں کے پاس چلے گئے اور ان کو کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں یہ عطا فرمایا ہے۔ لیکن خدا کی قسم میں تم کو نہیں چھوڑوں گا یہاں تک کہ تم میں سے کچھ لوگ میرے ساتھ ان صحابہ کرام کے پاس چلے جو اس وقت حضورؐ کی مجلس میں حاضر تھے اور پہلی مرتبہ آپؐ کا منع کرنے اور بعد میں عطا فرمانے کا واقعہ مشاہدہ کیا، تاکہ تمہیں یہ گمان نہ ہو کہ میں نے تمہارے پاس جھوٹ موٹ حضورؐ کے انکار کی بات نقل کر دی تھی۔ ابو موسیٰؓ کے ساتھیوں نے کہا کہ خدا کی قسم تم ہمارے نزدیک سچے ہو لیکن ہم تمہاری خواہش کو پورا بھی کریں گے۔ چنانچہ ابو موسیٰؓ چند ساتھیوں کو ساتھ لے کر ان صحابہ کرام کے پاس آئے تو انہوں نے ابو موسیٰؓ کی تصدیق کی۔ جب یہ لوگ واپس آرہے تھے تو ان کو خیال ہوا کہ آپؐ نے ہم کو نہ دینے کی قسم کھائی تھی، شاید آپؐ بھول گئے ہیں، اس لئے ہمیں اونٹ دیدیا، اگر ایسا ہو تو برکت نہیں ہوگی، یہ سوچ کر یہ لوگ آپؐ کی خدمت میں آکر یاد دلایا، آپؐ نے فرمایا "ما انا حملتکم ولکن اللہ حملکم" میں نے تم لوگوں کو سواری نہیں دیا بلکہ اللہ نے دیا ہے۔ نیز یہ فرمایا کہ "وانی واللہ ان شاء اللہ لا احلف علی یمین ثم اری خیرا منها الا کفرت عن یمینی واتیت الذی هو خیر" بے شک خدا کی قسم انشاء اللہ اگر میں کسی چیز پر قسم کھاتا پھر اس سے بہتر کوئی چیز سمجھ میں آجاتی جو قسم کے خلاف ہو تو میں قسم کا کفارہ دے دیتا اور وہ کام کر لیتا۔

مسئلة اداء الكفارة قبل الحنث

قوله عليه السلام: وانی واللّٰه ان شاء اللّٰه لا احلف علی یمین ثم اری خیرا منها الا کفرت عن یمینی واتیت الذی هو خیر۔

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے پہلے اگر کفارہ دے دیا ہے تو اس کفارہ کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن اگر قسم کھانے کے بعد اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ دے تو کفارہ ادا ہو گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ مبنی ہے اس بات پر کہ کفارہ

کے وجوب کا سبب یمین یا حانث ہونا ہے۔ (۱) ائمہ ثلثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نفس یمین ہی کفارہ کا سبب ہے۔ البتہ یہ کفارہ واجب الاداء ہونے کے لئے حانث ہونا شرط ہے، جس طرح کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے نصاب ضروری ہے اور واجب الاداء ہونے کے لئے حولانِ حول شرط ہے، حولانِ حول سے پہلے اگر کوئی شخص زکوٰۃ دیدے تو زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے، اسی طرح قسم کھانے کے بعد حانث ہونے سے پہلے بھی اس قسم کا کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔ البتہ امام شافعیؒ (فی قولہ الجدید) کفارہ بالصوم کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک کفارہ مالی اعتاق، اطعام اور کسوۃ قبل الحنث جائز ہے، بخلاف روزہ جو کہ عبادت بدنی ہے قبل الحنث جائز نہیں۔ امام شافعیؒ کا اس فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب ادا میں تفریق عبادات مالیہ میں شرعاً موجود ہے لیکن عبادات بدنیہ میں اس قسم تقسیم کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ نیز صوم قبل الوقت جائز نہیں اور حنث یہ کفارہ کا وقت ہے لهذا حانث ہونے سے پہلے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

(۲) احناف کے نزدیک حانث ہونے سے پہلے کفارہ دینا معتبر نہیں ہے، بعد الحنث پھر دینا پڑے گا۔

ائمہ ثلثہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ (۱) حدیث مذکور سے، کیونکہ یہاں آپؐ نے پہلے کفارہ کا ذکر فرمایا اور بعد میں اتیان ما هو خیر کا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ قبل الحنث جائز اور مشروع ہے۔ نیز آپؐ نے دوسروں کو حکم دیتے ہوئے فرمایا " عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ولیفعل۔ (مسلم)، عدی بن حاتم کی روایت میں ہے" فلیکفرها ولیأت الذی هو خیر (مسلم) عبدالرحمٰن بن سمرۃ کی روایت میں ہے: تکفر عن یمینك وأت الذی هو خیر (مسلم)۔ ان تمام روایات میں پہلے کفارہ دینے کا حکم ہے پھر حنث کا۔

(۲) قرآن کریم کی آیت: ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ، یہاں کفارہ کا سبب حلف کو قرار دیا گیا۔ دوسری آیت ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته تو یہاں حنث کے بغیر ایمان کے بعد فائے تعقیب کے ذریعہ کفارہ کا ذکر کیا گیا جس سے معلوم

ہوتا ہے کہ یمین کے بعد ہی کفارہ دینا جائز ہوگا حانث ہونا ضروری نہیں۔

احناف کی دلیل: (۱) عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیراً منھا فلیأت الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ (مسلم) (۲) عن عدی بن حاتم ..... ولیأت الذی ھو خیر ولیترك یمینہ۔ (۳) حضرت عبد الرحمن بن سمرۃ کی حدیث ہے قال علیہ السلام: یا عبد الرحمن اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرھا خیراً منھا فأت الذی ھو خیر وکفر عن یمینك۔ (ابوداؤد)

تو یہاں پہلے حانث ہونے کا حکم دیا پھر کفارہ کا، تو معلوم ہوا کہ پہلے حنث ہو پھر کفارہ۔ دوسری بات یہ ہے کہ کفارہ دینے کا حکم دیا گیا اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی کرکے جو جنایت کی اس کو چھپانے کے لئے، اور لفظ کفارہ کا لغوی معنی بھی یہی ہے۔ اور نفس حلف تو جنایت نہیں ہے کہ اس پر کفارہ آوے کیونکہ حضور سے ہزاروں حلف ثابت ہیں۔ البتہ حلف کے موافق کام نہ کرنا، جس سے نام خداوندی کی عزت دری ہوتی ہے۔ اس کی تلافی اور معافی میں کفارہ دینا پڑتا ہے۔ لھذا قبل الحنث کفارہ دینا یہ سبب کے پہلے مسبب کا وجود ہے۔ واجب ہونے سے پہلے حکم پر عمل کرنا ہے، وھذا لایحقی، جیسا کہ اگر کوئی شخص حج فرض ہونے سے پہلے حج کرلے تو یہ کافی نہیں ہوتا، فرض ہونے کے بعد دوبارہ حج کرنا پڑتا۔

ائمہ ثلثہ نے اپنے استدلال میں جو دو آیتیں پیش کیں ان کا جواب یہ ہے کہ جب ہم نے نص و قیاس سے ثابت کردیا کہ کفارہ کا سبب نفس یمین نہیں بلکہ حنث ہے لھذا وہاں اذا حنثتم محذوف ماننا پڑے گا، ای بما عقدتم الایمان وحنثتم فیھا فکفارتہ الخ وذلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم وحنثتم۔ جیسا کہ دوسری آیت میں سب محذوف مانتے ہیں، وھو قولہ تعالیٰ: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ۔ تو یہاں سب کہتے ہیں کہ او علی سفر کے بعد وافطرتم محذوف ہے کما قال الامام الرازی فی احکام القرآن۔

انہوں نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ بعض احادیث

میں تو پہلے کفارہ کا ذکر ہے اور بعد میں حانث ہونے کا (کما ذکروا)، لیکن دوسری بعض روایات میں اس کے برعکس پہلے حانث ہونے کا ذکر ہے اور بعد میں کفارہ کا (کما ذکرنا)، لیکن ان تمام روایات میں اس کو واؤ حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا گیا، جو کہ ترتیب کو نہیں چاہتا، اس لئے اس طرح کی احادیث سے کسی کا بھی استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ البتہ بعض روایات میں واؤ کی جگہ پر ثم آیا ہوا ہے لیکن ثم کی روایتیں بھی دو طرح کی ہیں مثلاً عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت مسند احمد میں فلیأت الذی ھو خیر ثم لیکفر عن یمینہ اور عبدالرحمن بن سمرہ کی روایت ابوداؤد میں فکفر عن یمینک ثم ائت الذی ھو خیر، حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک حاکم میں کفرت عن یمینی ثم اتیت الذی ھو خیر ہے۔

جب روایتوں میں اختلاف ہوگیا۔ کسی میں واؤ، کسی میں ثم، اسی طرح کسی میں حانث ہونے کو مقدم کیا گیا اور کسی میں کفارہ کو، تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ یہ روایت بالمعنی ہے، اس صورت میں ان روایات میں سے کسی خاص روایت سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا، بلکہ تمام روایات سے جو متفق علیہ معنی ومضمون نکلتا ہے وہی قابل استدلال ہوگا۔ کما قال الشاہ ولی اللہ الدھلوی فی حجۃ اللہ البالغۃ : باب القضاء فی الاحادیث المختلفۃ۔ "وقد

تختلف صیغ حدیث لاختلاف الطرق وذلك من جهة نقل الحديث بالمعنى، فان جاء حديث ولم يختلف الثقات في لفظه كان ذلك لفظه صلى الله عليه وسلم ظاهراً وامكن الاستدلال بالتقديم والتأخير والواو والفاء ونحو ذلك من المعاني الزائدة على اصل المراد وان اختلفوا اختلافاً محتملاً وهم متقاربون في الفقه والحفظ والكثرة سقط الظهور، فلا يمكن الاستدلال بذلك الا على المعنى الذي جاؤا به جميعاً، وجمهور الرواة كانوا يعتنون برؤس المعاني لا بحواشيها۔ وان اختلف مراتبهم اخذ

بقول الثقة والاکثر والاعرف بالقصة۔"

الغرض اس مسئلہ میں احناف کا مذہب ہی ارجح واحوط ہے۔

۵۶ باب الیمین علی نیۃ المستحلف

(۱) عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمینك علی ما یصدقك علیہ صاحبك، وقال عمرو یصدقك بہ صاحبك۔

(۲) وعنہ ایضا قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیمین علی نیۃ المستحلف۔

(۱) حضورؐ ارشاد فرماتے ہیں کہ۔ تیری قسم اس معنی پر ہے جس کو تیرے ساتھی تصدیق کرے، دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: یمین یہ مستحلف یعنی طالب الحلف جو قسم طلب کر رہا ہے اس کی نیت پر ہے۔ دونوں روایتوں کا مفاد و مراد ایک ہی ہے کہ قسم اس معنی پر منعقد ہوگی جس کا ارادہ مستحلف کر رہا ہے، لھذا حالف کی تاویل و توریہ یعنی ظاہری معنی کے علاوہ دوسرے کسی معنی مراد لینا مفید نہ ہوگا۔ یہ حکم فقہائے کرام کے نزدیک متفق علیہ ہے جبکہ استحلاف قاضی کے پاس کسی حق میں ہو اور یمین اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات سے ہو نہ کہ یمین بالطلاق والعتاق۔ پس جب ان تینوں شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی فوت ہو جائے تو وہاں حالف کی نیت معتبر ہوگی۔ مثلاً جبکہ یہ استحلاف قاضی کے پاس نہ ہو، یا تو قاضی کے پاس ہو مگر بغیر حق ہو یا تو یہ قسم بالطلاق اوالعتاق ہو۔

اس سلسلے میں احناف کے یہاں جو تفصیل ہے اس کا خلاصہ یوں ہے کہ۔۔۔

توریہ فی الیمین اولاً دو حال سے خالی نہیں، یا تو لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے ولو علی سبیل المجاز، یا تو احتمال نہیں رکھتا۔ (۱) اگر لفظ اس معنی کا احتمال نہ رکھے تو ظاہری معنی ہی معتبر ہوگا، قسم کھانے والے کی نیت کا بالکل اعتبار نہ ہوگا۔ اب اگر لفظ اس کا محتمل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ قسم باللہ ہوگی یا تو

بالطلاق والعتاق ۔ (۲) اگر یمین بالطلاق او العتاق ہو تو وہاں مطلقاً نیت حالف معتبر ہے اگرچہ خلاف ظاہر کیوں نہ ہو۔ اب اگر یمین باللہ ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس قسم طلب کرنے میں مستحلف ظالم ہوگا یا تو عادل ۔ (۳) اگر ظالم ہو تو وہاں بھی مطلقاً نیت حالف معتبر ہے قضاءً و دیانۃً ۔ اب اگر مستحلف اپنے استحلاف میں عادل ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ استحلاف قاضی کی طرف سے ہوگا یا تو نہیں۔ (۴) اگر قاضی کی طرف سے یا تو اس کے حکم و اجازت سے ہو تو وہاں مطلقاً مستحلف کی نیت کا اعتبار ہے۔ اب اگر یہ استحلاف قاضی کی طرف سے نہ ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں ۔ یا تو یہ قسم آدمی اور اس کے پروردگار کے درمیان ہوگی کہ وہاں اور کسی شخص کے استحلاف کا دخل نہیں ہے ۔ یا تو قاضی کے علاوہ اور کسی کے استحلاف کی بنا پر ہوگی ۔ (۵) اگر یہ قسم آدمی اور اس کے پروردگار کے درمیان ہو تو وہاں حالف کی نیت معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ (۶) اب اگر قاضی کے علاوہ اور کسی کے استحلاف کی بنا پر قسم کھائے تو وہاں بھی امام نووی کی تصریح کے مطابق نیتِ حالف ہی کا اعتبار ہے ۔ البتہ احناف کے کلام میں یہ تصریح نہیں ملتی، ہاں ملا علی قاریؒ نے مرقات میں علامہ نووی کی اس عبارت کو نقل فرمایا اور اس پر کوئی تعقب نہیں کیا، جس سے اس قول کی تقریر ہی ثابت ہوتی ہے ۔ واللہ اعلم ۔ ھٰذا ماذکرہ العلامہ تقی العثمانی فی تکملۃ فتح الملہم ۔

(۳) مستحلف ظالم ہونے کی صورت میں حالف کی نیت کا اعتبار ہونا تو یہ سوید ابن حنظلہ کی روایت سے ماخوذ ہے جس کو امام ابوداؤد، ابن ماجہ اور احمد نے نقل کیا ہے ۔ حضرت سوید بن حنظلہ فرماتے ہیں کہ ہم حضورؐ کی خدمت میں آرہے تھے اور ہمارے ساتھ وائل بن حجر تھے، تو ان کو ان کے ایک دشمن نے پکڑ لیا ۔ اب میرے ساتھیوں نے قسم کھانے میں حرج سمجھا تو میں نے قسم کھائی کہ یہ میرا بھائی ہے، دشمنوں نے چھوڑ دیا، (کیونکہ یہ لوگ سوید بن حنظلہ کے دوست تھے) ۔ حضورؐ کے پاس آنے کے بعد میں نے آپؐ سے اس واقعہ کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے فرمایا : صدقت، المسلم اخو المسلم ۔ وفی روایۃ قال : انت کنت ابرھم واصدقھم، المسلم اخو المسلم ۔

(۳) قال الملا علی القاری فی المرقاۃ : واعلم ان التوریۃ وان کان لایحنث بها فلایجوز فعلها حیث یبطل بها حق مستحق ۔

۵۷ باب الاستثناء فی الیمین

(۱) عن ابی ھریرۃؓ قال : کان لسلیمان علیہ السلام ستون امرأۃ ، فقال لاطوفن علیھن اللیلۃ فتحمل کل واحدۃ منھن فتلد کل واحدۃ منھن غلاما فارسا یقاتل فی سبیل اللّٰہ ، فلم تحمل منھن الا واحدۃ فولدت نصف انسان ، فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لوکان استثنی لولدت کل واحدۃ منھن غلاما فارسا فی سبیل اللّٰہ ۔

(۲) عن ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال ؛ قال سلیمان ابن داؤد نبی اللّٰہ : لاطوفن اللیلۃ علی سبعین امرأۃ کلھن تأتی بغلام یقاتل فی سبیل اللّٰہ فقال لہ صاحبہ اوالملک : قل ان شاء اللّٰہ فلم یقل ونسی ، فلم تأت واحدۃ من نسائہ الا واحدۃ جاءت بشق غلام ، فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم : ولوقال ان شاء اللّٰہ لم یحنث ، وکان درکا لہ فی حاجتہ ۔

توضیح الروایۃ

حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ حضرت سلیمان بن داؤد علیہ السلام کی ساٹھ (وفی روایۃ ستر) بیویاں تھیں ، انہوں نے ایک دن فرمایا کہ میں آج رات ان سب کے ساتھ جماع کروں گا تاکہ ان میں سے ہر ایک عورت حاملہ ہو کر بچہ جنائے جو بچے اللہ کے راستے میں جہاد کریں گے ۔ تو سلیمانؑ کو ان کے ساتھی یا تو فرشتہ نے کہا کہ تم ان شاء اللہ کہو ، انہوں نے نہیں کہا ، وہ بھول گئے تھے (یا تو ان کو بھلا دیا گیا تھا) ، تو ان کی عورتوں میں سے کسی نے کوئی بچہ نہیں جنا ، سوائے ایک عورت کے ، اس نے ایک ناقص بچہ جنا ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اگر سلیمان علیہ السلام ان شاء اللہ کہتے تو وہ حانث

نہ ہوتے اور وہ اپنے مقصود کو پہنچ جاتے۔

قولہ : کان لسلیمان ستون امرأۃ ۔ سلیمان علیہ السلام کی عورتوں کے تعداد میں روایات مختلف ہیں کسی میں ستون امرأۃ ، کسی میں لاطوفن اللیلۃ علی سبعین امرأۃ ، کسی میں علی تسعین امرأۃ ، کسی میں مأتہ او تسع وتسعون آیا ہے عدد قلیل عدد کثیر کے منافی نہیں ہے ، نیز یہ اختلاف اصل حدیث میں اثر انداز نہیں ہے درحقیقت یہ رواۃ کے تصرف میں سے ہے کہ عموماً رواۃ اصل واقعہ کو یاد رکھتے ہیں اور اس کے حواشی اور تفاصیل کو زیادہ یاد نہیں رکھتے جن کا اصل حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

قولہ : فقال لہ صاحبہ او الملك ۔ صاحب سے مراد ملک وفرشتہ ہی ہے چنانچہ بعض روایت میں بالجزم فقال لہ الملک آیا ہوا ہے۔ بعض نے اس سے آصف ابن برخیا مراد لیا ہے ، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کو غلط قرار دیا۔

قولہ : فلم یقل ونسی ۔ فلم یقل سے مراد زبان سے نہ کہنا ہے ، یہ مطلب نہیں کہ خدا کے حوالہ کرنے سے انکار کیا ، بلکہ وہ تو ان کے دل میں تھا ، مگر تلفظ کرنے سے بھول گئے یا تو ان کو بھلا دیا گیا۔ (فی لفظۃ نسی ضبطان ، بفتح النون وکسر السین وضبطہ بعضھم بضم النون وتشدید السین علی کونہ مجھولاً من التنسیۃ۔

قولہ : ولو قال ان شاء اللہ لم یحنث وکان درکا لہ فی حاجتہ ۔

حضرت سلیمانؑ کے قول لاطوفن علیھن اللیلۃ میں لام جواب قسم کے لئے ہے ، اور یہاں قسم محذوف ہے ، اسی وجہ سے عدم عمل پر وہاں حنث کا اطلاق کیا گیا۔ نیز یہ بھی احتمال ہے کہ سلیمانؑ کا یہ قول یمین نہیں تھا لیکن اس پر مجازاً حنث (بمعنی ترک العمل) کا اطلاق کیا گیا۔ (عینی)

حضورؐ کا قول "لم یحنث" دو معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ (۱) اگر سلیمانؑ ان شاء اللہ زبان سے کہہ دیتے تو اللہ تعالیٰ ان کی تمنا کے مطابق ان کو ہر بیوی کی

طرف سے مجاہد اولاد عطا فرماتے اور اس طریقہ سے ان کی قسم پوری ہوتی اور وہ حانث نہ ہوتے۔ واضح رہے کہ حضورؐ نے یہ بات بذریعہ وحی فرمایا ورنہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جب انشاء اللہ کہا جائے تو وہ چیز ہو جائے، جیسا کہ موسیٰؑ نے خضرؑ سے کہا تھا: ستجدنی ان شاء اللہ صابرًا، حالانکہ وہ صبر نہیں کر سکے تھے، کما قال لہ الخضر فی الآخر: ذلک تأویل مالم تسطع علیہ صبرًا۔

(۲) قولہؐ لم یحنث کا دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر سلیمانؑ بطور استثناء ان شاء اللہ کہہ دیتے تو قسم منعقد ہی نہ ہوتی اور ان کی مراد پوری نہ ہونے سے وہ حانث بھی نہ ہوتے۔ اور اسی معنی ہی کے اعتبار سے محدثین ان حدیث کو "باب الاستثناء فی الیمین" کے ماتحت ذکر فرماتے ہیں۔ اور امام مسلم کا یہاں پر لانا بھی اسی غرض کے لئے ہے۔

مسئلۃ الاستثناء فی الیمین

قسم کھانے والا کا اپنی قسم میں انشاء اللہ کہنے کو استثناء فی الیمین کہتے ہیں۔ چنانچہ حضورؐ فرماتے ہیں: من حلف فقال ان شاء اللہ فقد استثنیٰ۔ (رواہ اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمرؓ) اس کا نام استثناء ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے، نیز اس بات پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی قسم میں استثناء کرلے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام: من حلف علی یمین فقال ان شاء اللہ فلا حنث علیہ (اخرجہ الترمذی وغیرہ عن ابن عمرؓ) ولقولہ علیہ السلام، من حلف فاستثنیٰ فان شاء رجع وان شاء ترک غیر حنث (اخرجہ ابوداؤد عن ابن عمرؓ)۔

(۱) پھر جمہور کے نزدیک اگر قسم کے ساتھ انشاء اللہ متصلا کہدے تو قسم منعقد نہیں ہوگی۔ اگر سانس ٹوٹ جائے یا چھینک وغیرہ کی وجہ سے وقفہ ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہے، یعنی اس وقفہ کے باوجود بھی استثناء صحیح ہوگا اور قسم منعقد نہ ہوگی۔ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ کیونکہ حضورؐ نے فرمایا: من حلف فاستثنیٰ، جو تعقیب کا تقاضا کر رہا ہے، نیز استثناء یہ تمام کلام میں سے ہے

لہذا اس کا متصل ہونا چاہیئے جیسا کہ شرط و جزا، مبتدا و خبر، استثنار بالاتصل ہوا کرتے ہیں۔ نیز قسم کھانے والا جب چپ کرے گا تو قسم کا حکم ثابت ہوجائے گا اور قسم کے ثابت ہوجانے کے بعد اس کو دفع کرنا یا بدلنا ناممکن ہے۔ حضرت احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے حضرت عبدالرحمٰن بن سمرةؓ کو فرمایا کہ: "اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرہا خیرا منہا فکفر عن یمینک"۔ اب اگر منفصلاً استثنار کرنا صحیح ہوتا تو آپ صرف یوں کہدیتے کہ تم انشاراللہ کہدو، بس قسم ہی منعقد نہ ہوگی۔ لیکن آپؐ نے اس کے بجائے فرمایا "فکفر عن یمینک"۔ الغرض اگر منفصلاً بھی استثنار صحیح ہو تو کوئی شخص بھی اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہدؒ سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک استثنار کا متصل ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ ایک زمانہ بعد بھی استثنار کرنا صحیح ہے۔ اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کو چار مہینے کے ساتھ محدود کیا ہے۔ البتہ بعض علماء نے ان کے اس قول کی یوں تاویل کی ہے کہ شاید ان کی مراد تبرکاً انشاراللہ کہنا ہے کہ بطور تبرک ان شاراللہ کہنے کا کوئی وقت نہیں ہے۔ بلکہ جب بھی یاد آئے کہہ لے۔ اس قول سے ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ بعد میں بھی انشاراللہ کہدینے سے قسم منعقد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔ وروی عن الحسن وعطاء انہ یصح الاستثناء مادام الحالف فی المجلس وھو قول بعض الحنابلة ایضاً، وقال قتادة مالم یقم او یتکلم وھو روایة عن احمد والاوزاعی ایضاً۔

لطیفہ علامہ سیوطی نے "تبییض الصحیفة فی مناقب الامام ابی حنیفہؒ" میں یہ واقعہ ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے بیان فرمایا کہ ــ ایک مرتبہ خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام اعظم ابو حنیفہؒ کو بلایا تو اس وقت خلیفہ منصور کے دربان "ربیع" نے کہا جو امام ابو حنیفہؒ سے عداوت رکھتا تھا کہ اے امیر المؤمنین! یہ ابو حنیفہ آپ کے دادا کی مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک قسم کھانے کے ایک دو دن بعد بھی استثنار کرنا جائز ہے اور وہ کہتے ہیں کہ جائز نہیں بلکہ استثنار کا متصل ہونا ضروری ہے۔ یہ سن کر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا، اے امیر المؤمنین!

یہ ربیع چاہتے ہیں کہ آپ کی لشکر کے گردن پر بیعت باقی نہ رہے، بادشاہ نے پوچھا۔ یہ کیسے؟ امام صاحب نے فرمایا: یہ لشکر آپ کے سامنے قسم کھائیں گے اور اپنے گھر جا کر استثناء کر لیں گے جس سے ان کی قسم باطل ہو جائے گی۔ یہ سن کر خلیفہ منصور ہنس پڑے اور فرمایا کہ اے ربیع تم ابوحنیفہ کے پیچھے مت پڑو۔ جب ابوحنیفہؒ وہاں سے نکلے تو ربیع نے کہا کہ تم نے تو مجھے قتل کرانا چاہا تھا، ابوحنیفہؒ نے فرمایا: نہیں، بلکہ تم نے مجھے قتل کرانا چاہا تھا، اور میں نے اس سے اپنی جان بچالی۔ (ذکرہ السیوطی نقلاً عن تاریخ ابن خلکان۔)

استدلال الفریق الثانی

جو حضرات فرماتے ہیں کہ "استثناء کا متصلاً ہونا ضروری نہیں بلکہ منفصلاً بھی صحیح ہوگا" وہ استدلال کرتے ہیں۔ (۱) حدیث باب سے، چنانچہ وہاں (قال لہ صاحبہ او الملك: قل ان شاء الله) فرشتہ نے حضرت سلیمانؑ کے کلام ختم ہو جانے کے بعد ان کو ان شاء اللہ کہنے کی تلقین کی۔ اب اگر استثناء منفصلاً صحیح نہ ہوتا تو فرشتہ اس کی تلقین نہ کرتے۔

(۲) اخرج ابوداؤد فی سننہ عن سماك عن عکرمۃ ان رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال، والله لاغزون قریشا والله لاغزون قریشًا والله لاغزون قریشًا ثم سکت ثم قال ان شاء الله اھ قال ابوداؤد وزاد فیہ الولید بن مسلم عن شریك قال، لم یغزھم۔ تو وہاں آپؐ قسم کھانے کے بعد سکوت رہے، پھر فرمایا: ان شاء اللہ، جس سے استثناء کا منفصلاً صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواب

ان کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ۔۔ (۱) یہاں "صاحب" سے مراد فرشتے ہیں اور ان کے کہنے سے مراد القاء فی القلب ہے، اور سلیمانؑ کے کلام پورا ہونے سے پہلے یا پورا ہوتے ہی متصلاً اس القاء کا ہونا کچھ بعید نہیں، لہذا آپ متصلاً ان شاء اللہ کہنے پر قادر رہیں گے۔ فلا یصح الاستدلال۔

(۲)۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان شاء اللہ کہنا دو طرح سے ہوتا ہے، تعلیق کے لئے اور

برکت کے لئے۔ تو فرشتہ نے یہاں قسم کو غیر منعقد بنانے کے لئے نہیں بلکہ برکت کے لئے انشاء اللہ کہنے کی تلقین کی ہو، تاکہ سلیمان ع کے مقصد حاصل ہونا زیادہ قابل امید ہو۔

ان کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ـــ (۱) حضورؐ کا یہاں انشاء اللہ کہنا برائے تبرک ہے نہ کہ لغرض تعلیق۔ (۲) یا تو حضورؐ کا یہ سکوت سانس لینے یا اور کسی وجہ سے ہو جو اتصال کے مانع نہیں۔ (۳) امام جصّاص نے احکام القرآن میں یہ جواب دیا ہے کہ ـــ شریک نے عن سماک عن عکرمۃ یہی روایت اس طرح بیان کیا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: " واللہ لاغزون قریشا " ثلاثا، ثم قال فی آخرھن "ان شاء اللہ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے سب سے اخیر میں انشاء اللہ فرمایا جس سے استثناء کا قسم کے ساتھ متصل ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ (اھ ۳ : ۲۱۴)۔

شریک کی اس مذکورہ روایت کو امام ابو داؤد اور ابن حبان نے بھی نقل کیا ہے اور سنن ابی داؤد کے موجودہ نسخہ میں یہ روایت اس طرح ہے کہ آپؐ نے فرمایا: واللہ لاغزون قریشاً، ثم قال ان شاء اللہ، ثم قال واللہ لاغزون قریشا ان شاء اللہ، ثم قال: واللہ لاغزون قریشًا، ثم سکت، ثم قال: ان شاء اللہ۔ الحدیث (۲: ۱۱۶) تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے پہلی دو مرتبہ متصلاً انشاء اللہ فرمایا، پہلی مرتبہ کے بیان میں جو لفظ ثم استعمال ہوا ہے یہ یا تو ترتیب ذکری کے لئے ہے یا فصل قلیل کے لئے جس کو شرعًا و عرفًا فصل شمار نہیں کیا جاتا۔ البتہ تیسری مرتبہ آپؐ کا ساکت رہنا یہ کسی عذر کی وجہ سے ہوگا، نیز ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے پہلے جو دو مرتبہ انشاء اللہ فرمایا اسی پر اکتفاء کر لیا، بعد میں تیسری مرتبہ برائے تاکید اس کی تصریح کر دی۔

(۴) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہاں آپؐ نے منفصلاً ہی انشاء اللہ فرمایا ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ حضورؐ کے ساتھ خاص ہے کہ آپؐ کے لئے منفصلاً استثناء کرنا جائز ہے اور کسی کے لئے جائز نہیں۔ بدلیل ما فی الدر المنثور " اخرج ابن ابی حاتم والطبرانی وابن مردویہ عن ابن عباسؓ فی قولہ " واذکر ربک اذا نسیت " قال

اذا نسیت الاستثناء فاستثن اذا ذکرت، قال هی خاصة لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولیس لاحد ان یستثنی الا فی صلة یمینه ۔ اھ ۔ (۲: ۲۱۸)

الغرض، استثناء کا منفصلاً صحیح ہونے پر مذکورہ روایات سے استدلال کرنا بالکل صحیح نہیں ہے ۔ فثبت ان ماذھب الیه الجمھور فھو الصحیح ۔

۵۸ باب النهی عن الاصرار علی الیمین

عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هریرة عن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فذکر احادیث منها وقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم واللہ لان یلج احدکم بیمینه فی اهله آثم له عند اللہ من ان یعطی کفارته التی فرض اللہ ۔

قوله: لان یلج ۔ لجاج کے لغوی معنی اصرار علی الشئ، باب سمع وضرب لہذا یَلَج بفتح اللام وبکسرها پڑھا جائے گا ۔

معنی الحدیث

اگر کوئی شخص اپنے گھر والے کے متعلق ایسی قسم کھاوے جس سے اس کے اہل کو ضرر یا تکلیف ہو، اور اس قسم سے حانث ہونا معصیت نہ ہو تو اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ قسم توڑ کر وہ کام کرلے اور کفارہ دیدے، یہ نہ کہے کہ حانث ہونا تو گناہ کا کام ہے لہذا میں حنث سے پرہیز کروں گا، کیونکہ قسم پر ثابت رہ کر اپنے اہل کو تکلیف پہنچانے میں بنسبت حنث کے زیادہ گناہ ہے ۔

البتہ یہاں لفظ آثم اسم تفضیل کا تقاضا یہ ہے کہ قسم پر برقرار رہنے میں بھی گناہ ہے توڑ کر کفارہ دینے میں بھی گناہ، ہاں قسم پر برقرار رہنے میں زیادہ گناہ ــــ اس کا جواب یہ ہے کہ ــــ (۱) حضور کا یہ قول علی سبیل الفرض ہے کہ اگر فرضاً مانا جائے کہ حنث میں گناہ ہی ہے تب بھی قسم پر برقرار رہنے میں اس سے زیادہ گناہ ہے ــــ (۲) یا تو آپ نے یہ حالف کے وہم وگمان کے مطابق فرمایا کہ وہ حانث ہونے میں گناہ سمجھتا ہے اگرچہ درحقیقت وہاں کوئی گناہ نہیں ہے ۔

واضح رہے کہ اس حدیث میں "فی اھلہ" کا ذکر غالب وعادت کی بنا پر ہے لہٰذا یہ حدیث حکم کے اعتبار سے عام ہے، خواہ قسم کا تعلق اہل سے ہو یا اور کسی سے ہو۔ جہاں بھی علت پائی جائے گی قسم توڑنا مناسب ہوگا۔ نیز یاد رہے کہ کسی معصیت یا حرام کام کی قسم کھانا جائز نہیں اگر کھالے تو قسم توڑنا واجب ہے اور اگر ترکِ استحباب کی قسم ہے تو توڑنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

۵۹ باب نذر الکافر ومایفعل فیہ اذا اسلم

عن ابن عمر ان عمرؓ قال: یارسول اللّٰہ انی نذرت فی الجاھلیۃ ان اعتکف لیلۃ فی المسجد الحرام قال فأوف بنذرك.

توضیح الحدیث

جب حضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم فتح مکہ کے بعد طائف سے واپس آکر مقام جعرانہ میں قیام فرما تھے تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ میں نے زمانۂ کفر میں مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر مان رکھی تھی۔ حضورؐ نے فرمایا: فأوف بنذرک۔ تم اپنی نذر پورا کرو۔ ان اعتکف لیلۃ فی المسجد الحرام، یہاں لیلۃ سے صرف رات مراد نہیں بلکہ رات ودن دونوں ایک ساتھ مراد ہے۔ کما ورد فی الروایۃ الآتیۃ عند المصنف: جعل علیہ یوما یعتکفہ، ان اعتکف یوما۔ اور ابوداؤد ونسائی شریف کی روایت میں ہے۔ جعل علیہ ان یعتکف فی الجاھلیۃ لیلۃ او یوما عند الکعبۃ۔ ان احادیث میں تطبیق کی یہی صورت ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دن ورات کے اعتکاف کی نذر مانی تھی۔ لہٰذا اس روایت پر بنا کرکے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ مسنون اعتکاف علیحدہ طور پر صرف رات میں کرنا درست ہے۔ نیز اعتکاف مسنون میں روزہ کا ہونا شرط نہیں۔ کما ذھب الیہ الشافعیہ۔

مسئلۃ الباب

کوئی کافر اگر حالت کفر میں نذر مانے تو کیا مسلمان ہونے کے بعد اس کی یہ نذر پورا کرنا اس پر ضروری ہے؟ تو بعض علماء کے نزدیک اس کا پورا کرنا واجب ہے۔ وھو قول طاؤس وقتادہ

والحسن البصری وابی ثور وجماعة من الشافعیہ وابن حزم والظاهریة وابن جریر الطبری وهو روایة عن احمد واسحاق۔ انہوں نے حدیثِ باب سے استدلال کیا کہ آپؐ نے حضرت عمرؓ کو نذر پورا کرنے کا حکم دیا۔ "فاوف بنذرک"۔

لیکن جمہور کے نزدیک کافر کی نذر صحیح ہی نہیں ہے کیوں کہ ان کے نزدیک نذر منعقد ہونے کے لئے اسلام شرط ہے۔ لقولہ علیہ السلام "انما النذر ما ابتغی بہ وجہ اللہ" (اخرجہ الطحاوی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ)۔ اور کافر کا کوئی فعل ابتغاء وجہ اللہ کے طور پر نہیں ہو سکتا بلکہ کافر کا فعل غیر اللہ کے تقرب حاصل کرنے کے لئے ہوا کرتا ہے۔ نیز تقرب الی غیر اللہ معصیت ہے، لھذا کافر کی نذر، یہ نذرِ معصیت ہوگی۔ اور حضورؐ کا قول ہے، "لا نذر فی معصیة اللہ" الغرض کافر کی نذر وہ منعقد ہی نہیں ہوتی لھذا اس کا ایفاء بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں بعد الاسلام ایسی نذر کا پورا کر لینا مستحب ہے۔

باقی حضرت عمرؓ کو آپؐ کا یہ کہنا کہ — "اوف بنذرک"، تو یہ حکم بطور استحباب ومشورہ کے ہے۔ حضرت عمرؓ نے زمانہ جاہلیت میں جس کی نذر مانی تھی اب مسلمان ہونے کے بعد وہ اس جیسا کام کرنا چاہتے ہیں، بنابریں آپؐ نے ان کو اپنی نیت وارادہ پورا کرنے کا حکم دیا جو اس نذر سے بالکل الگ بات ہے۔ (قالہ الطحاوی)۔ فلا یصح الاستدلال بھذا الحدیث۔

۶۰ باب صحبة المماليك

عن زاذان ابی عمر قال: اتیت ابن عمرؓ وقد اعتق مملوکا، قال فاخذ من الارض عودا او شیئًا فقال: ما فیہ من الاجر ما یسوی هذا الا انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من لطم مملوکہ او ضربہ فکفارتہ ان یعتقہ۔

توضیح الروایة

زاذان کہتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اس حال میں

کہ انہوں نے ایک غلام آزاد کیا، زاذان کہتے ہیں کہ ۔ ابن عمرؓ نے زمین سے ایک لکڑی یا اور کوئی چیز اٹھا کر فرمایا کہ اس آزاد کرنے میں اتنا بھی ثواب نہیں جو اس شئی کے برابر ہو، مگر (بات یہ ہے کہ) میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ـ جس نے اپنے غلام کو طمانچہ لگایا یا تو اس کو مارا تو اس کا کفارہ یوں ہے کہ اس کو آزاد کردے ۔

قولہ : مافیہ من الاجر ما یسوی ھذا سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس آزاد کرنے میں مجھے اس لکڑی کے برابر بھی ثواب نہیں ملے گا کیونکہ میں نے اس کو ویسا ہی آزاد نہیں کیا بلکہ اپنے مارنے کے کفارہ کے طور پر اس کو آزاد کیا۔ گویا کہ انہوں نے یہ گمان کیا کہ آزاد کرنے کا ثواب وہ مارنے کے گناہ کے برابر ہو کر اس کا بدلہ ہو جائے گا، لھذا میرے لئے اور کوئی ثواب باقی نہیں رہے گا۔

قولہ فکفارتہ ان یعتقہٗ

علّامہ نووی فرماتے ہیں کہ تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ یہ آزاد کرنا واجب نہیں بلکہ مندوب ہے ۔ عدم وجوب کی ایک دلیل حضرت سوید بن مقرن کی حدیث ہے (جو سامنے آنے والی ہے) قال : کنا بنی مقرن علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس لنا الا خادم واحدۃ فلطمھا احدنا، فبلغ ذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعتقوھا، قالوا لیس لھم خادم غیرھا، قال: فلیستخدموھا، فاذا استغنوا منھا فیخلوا سبیلھا ۔

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ ضرب خفیف کی بنا پر آزاد کرنا واجب نہیں بلکہ مندوب ہے، جس پر تمام علماء کا اتفاق ہے ۔ البتہ اگر آگ سے جلادے یا کسی عضو کاٹ ڈالے یا خراب کردے یا تو بلا وجہ ضرب شدید کرے تو اس صورت میں امام مالک و لیث کے نزدیک اس غلام کو آزاد کردینا مالک پر واجب ہے، لیکن دوسرے علماء کے نزدیک یہ واجب نہیں ہے ۔ (نووی) ۔

اسلام اور غلامی

قدیم زمانہ سے غلام بنانے کا رواج چلا

آرہا ہے۔ غلام بنانے کی مختلف صورتیں دنیا میں رائج تھیں۔

(۱) جنگ کے موقع پر مردوں بچوں اور عورتوں کو گرفتار کیا جاتا اور ان کو غلام و باندی بنا کر رکھا جاتا تھا۔

(۲) ڈاکہ ڈال کر گرفتار کر لیا جاتا اور ان کو غلام بنا لیا جاتا تھا۔

(۳) بچوں کو چرا لیا جاتا اور ان کو غلام بنا لیا جاتا تھا۔

(۴) مقروض و مدیون سے جب ادائیگی قرض کی کوئی صورت نہیں ہوتی تو اس کو دین کے بدلہ میں غلام بنا لیا جاتا تھا۔

(۵) حکمار یونان نے انسانی طبقات کو دو حصہ میں تقسیم کر رکھا، ایک حکومت کرنے والے دوسرے جن پر حکومت کی جائے، تاکہ اہلِ دماغ جسمانی محنت سے محفوظ رہ کر اعلیٰ دماغ حاصل کر سکیں اور دوسرا طبقہ صرف کام کرنے کے لئے ہو۔

لیکن اسلام نے پہلی قسم کی غلامی جو جنگ کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے اس کو باقی رکھا اور باقی تمام صورتوں کو ایک لخت میں ختم کر دیا۔ اسلام نے بالکلیہ غلامی کو اس لئے ختم نہیں کیا کیونکہ — (۱) اس زمانہ میں غلام باندی کا رواج تھا۔ اگر اسلام اس کو بالکلیہ ختم کر دیتا تو مسلمانوں کو سخت نقصان پہونچتا۔ (۲) لڑائی میں جو مسلمان کافروں کے ہاتھ میں گرفتار ہوتے ان کو غلام بنا لیا جاتا۔ ادھر جو کافر مسلمانوں کے یہاں قیدی ہوتے ان کو اگر رہائی دی جاتی تو مسلمانوں کی قوت کم ہوتی اور دشمنوں کی طاقت بڑھ جاتی۔ (۳) نیز جنگ میں گرفتار ہونے والے کفار کو رہا کر دینا مسلمانوں کے لئے عموماً مضر ہوا کرے گا، ان کو کسی قید خانہ یا کسی جزیرہ میں نظر بند کر دینا حکومت پر بوجھ ہوگا۔ نیز اس صورت میں بہت سے کام کے لوگ وہاں بیکار بیٹھے رہیں گے، اس لئے سب سے بہتر صورت یہی ہے کہ ان قیدیوں کو غلام بنا لیا جائے تاکہ پوری قوم ان سے فائدہ اٹھائے۔

اس لئے اسلام نے غلامی کی اس صورت کو ختم نہیں کیا۔ ان قیدیوں کو قتل کر ڈالنے کے بجائے ان کو زندہ چھوڑنا اور غلام بنا کر رکھ لینا کیا ان کے حق میں بھی اچھا نہیں ہے؟

ہاں اسلام نے غلامی کی اس صورت کو باقی رکھنے کے ساتھ ساتھ غلاموں کو اتنے حقوق دیئے کہ ان کو آزاد لوگوں کے قریب قریب کردیا، پھر آزاد کرنے کی اس قدر ترغیب دی اور غلاموں کو آزاد کرنے کے اتنے مواقع بتلائے کہ آہستہ آہستہ غلاموں کی تعداد کم سے کم ہونے لگی۔

معمولی معمولی باتوں پر غلام آزاد کرنے کا حکم دیا۔ (کما ھو ظاہر علی من طالع الاحادیث) اور مسلمانوں نے کتنے ذوق وشوق سے اس پر عمل کیا۔ نیچے نمونہ کے طور پر چند صحابہ کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد ذکر کیا جارہا ہے، تاکہ اس سے اندازہ لگایا جاسکے کہ کس قدر اس پر عمل ہوا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عمر تریسٹھ ۶۳ کے مطابق تریسٹھ ۶۳ غلاموں کو آزاد کیا اور حضرت عائشہؓ نے انہتر ۶۹، حضرت عباسؓ نے ستر، حکیم بن حزامؓ نے سو ۱۰۰، ابن عمرؓ نے ایک ہزار ۱۰۰۰، ذوالکلاع حمیری نے ایک دن میں آٹھ ہزار ۸۰۰۰ اور عبدالرحمن بن عوفؓ نے تیس ہزار ۳۰۰۰۰ غلام آزاد کئے۔

التغلیظ علی من قذف مملوکه بالزنا

عن ابی ھریرۃؓ قال قال ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم من قذف مملوکه بالزنا یقام علیه الحد یوم القیامة الا ان یکون کما قال۔ وفی روایة قال: سمعت ابا القاسم نبی التوبة۔

۱ اگر کوئی شخص اپنے مملوک پر زنا کی تہمت لگائے اور واقع میں وہ اس کا مرتکب نہیں تھا تو قیامت کے دن اس مالک پر حد قذف لگائی جائے گی۔ دنیا میں اس پر حد جاری نہیں ہوگی، صرف مالک ہی نہیں بلکہ مطلقاً قاذف عبد پر دنیا میں حدِ قذف نہیں ہے، یعنی خواہ اپنے غلام پر تہمت لگائے یا تو دوسرے کے غلام پر، دونوں صورتوں میں اس قاذف پر دنیا میں حد قذف نہیں آئے گی، کیونکہ حد قذف لگائے جانے کے لئے مقذوف علیہ کا حر ہونا شرط ہے۔ البتہ تہمت لگانے والے پر خواہ وہ مالک ہی کیوں نہ ہو تعزیر آئے گی۔

۲ قولہ نبی التوبة، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی التوبہ کہتے ہیں، کیونکہ۔

(۱) آپؐ کی امت کی توبہ قول واعتقاد کے ذریعہ ہوجاتی ہے، یعنی اپنے گناہ

پر ندامت اور آئندہ اس گناہ کے اعادہ نہ کرنے کے عہد کر لینے سے امت محمدی کی توبہ منعقد ہو جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرما لیتے ہیں، جبکہ دوسری امتوں میں بہت سے گناہوں کی توبہ اپنے نفس کو قتل کرنا تھا۔۔۔ اس لئے حضورؐ نبی التوبہ کہلاتے ہیں۔

(۲) یا تو یہاں توبہ سے مراد رجوع عن الکفر یعنی اسلام قبول کرنا ہے چونکہ آپؐ کے ذریعہ جس قدر لوگوں نے اسلام قبول کیا دوسرے کسی نبی کے حق میں ایسا نہیں ہوا۔۔۔ اس لئے آپؐ کو نبی التوبہ کہا گیا۔۔۔ (نووی)

حدیث ابی ذر الغفاریؓ

عن المعرور بن سوید قال مررنا بابی ذر بالربذة وعليه برد وعلى غلامه مثله، فقلنا يا اباذر، لو جمعت بينهما كانت حلة فقال: انه كان بيني وبين رجل من اخواني كلام وكانت امه اعجمية فعيرته بامه فشكاني الى النبي صلى الله عليه وسلم فلقيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا اباذر! انك امرؤ فيك جاهلية قلت يا رسول الله! من سب الرجال سبوا اباه وامه۔ قال يا اباذر انك امرؤ فيك جاهلية۔ هم اخوانكم جعلهم الله تحت ايديكم فاطعموهم مما تأكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فان كلفتموهم فاعينوهم۔

توضیح الروایة

حضرت ابوذر غفاریؓ، عثمانؓ کے دور خلافت میں ان پر غصہ کر کے ربذہ نامی جگہ میں چلے گئے تھے، اور وہاں مقیم رہے یہاں تک کہ ۳۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا، آپ کا مقبرہ بھی وہاں ہے۔ الربذه بفتح الراء والباء وهي قرية من قرى المدينة على ثلثة ايام قريبة من ذات عرق على طريق الحجاز۔

معرور بن سوید فرماتے ہیں کہ ہم ربذہ نامی مکان میں حضرت ابوذر غفاریؓ کے پاس سے گزر رہے، اس حال میں کہ ان پر ایک چادر ہے اور ان کے غلام پر بھی

اس جیسی کپڑے، تو ہم نے کہا کہ اے ابوذر! اگر آپ دونوں کو جمع کر لیتے تو ایک حُلّہ (جوڑا کپڑا) ہو جاتا۔ بخاری شریف کی روایت میں ہے " وعلیہ حُلّۃ وعلی غلامہ حلّۃ " اور حلّہ دو کپڑے کو کہتے ہیں، ایک کپڑے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ دونوں روایتوں میں تطبیق یوں ہے کہ۔ حضرت ابوذر غفاریؓ پر ایک عمدہ چادر اور ایک پرانہ کپڑا تھا، اسی طرح ان کے غلام پر بھی دو کپڑے تھے، ایک عمدہ اور دوسرا پرانہ، تو ان کو یہ کہا گیا کہ اگر آپ غلام سے عمدہ کپڑا لے لیتے اور اس کو اپنا پرانہ کپڑا دیدیتے تو آپ کا حُلّہ عمدہ ہو جاتا۔ "لوجمعت بینھما کانت حلۃ" میں حلّۃ کی تنوین تعظیم کے لئے ہے۔ (فتح الباری)۔ تو ابوذر غفاریؓ نے واقعہ بیان کیا کہ ایک شخص کے ساتھ میری تکرار ہوگئی۔ (اس شخص سے مراد کوئی غلام ہونا ہی ظاہر ہے بعض نے کہا کہ وہ بلالؓ ہے)، اس کی ماں عجمی تھی، تو میں نے اس کو اس کی ماں سے عار دلایا، یعنی اس کو ابن السوداء کہا۔ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے میری شکایت کردی تو آپؐ نے فرمایا: یا اباذر! انک امرؤ فیک جاہلیۃ۔ اے ابوذرؓ تمہارے اندر جاہلیت کی بات پائی جاتی ہے۔ ای فیک خصلۃ من خصال الجاھلیۃ یا تو یہاں جاھلیۃ سے جہل مراد ہے ای ان فیک جہلا۔ تو ابوذرؓ نے یہ عذر خواہی کی کہ اگر کوئی شخص کسی کو بُرا بھلا کہتا ہے تو وہ شخص اس کے ماں باپ کو بُرا بھلا کہدیتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں یہی معروف ومشہور ہے (کہ گالی دینے والے کے ماں باپ کو گالی دی جاتی ہے) کوئی بھی اس کو ظلم یا منکر نہیں سمجھتا۔ آپؐ نے انکی اس بات کا انکار کرتے ہوئے فرمایا: انک امرؤ فیک جاہلیۃ، تمہارے اندر جاہلیت کی بات پائی جاتی ہے۔ اس سے آپؐ نے بتا دیا کہ یہ اخلاقِ جاہلیت میں سے ہے۔ گالی دینے والے سے اس کی گالی کے اندازہ بدلہ لینا جائز ہے، اس کے ماں باپ کو چھیڑنا جائز نہیں، یہ تو ظلم ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ کو اس بات کی حرمت معلوم نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ ابوذرؓ نے فرمایا: (کما جاء فی روایۃ عند البخاری) علی ساعتی ھذہ من کبر السن؟ قال: نعم۔ کہ اتنے کبیر السن ہونے کے باوجود مجھ سے یہ بات کیسے مخفی رہ گئی، آپؐ نے فرمایا:

ہاں ۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا : هم اخوانكم جعلهم الله الخ ۔ یہ (غلام، خادم) تمہارے بھائی ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے ماتحت کردیا، لھذا جو خود کھاؤ وہی غلام کو کھلاؤ، جو خود پہنو غلام کو پہناؤ، ان کو ایسے کام کا مکلف مت بناؤ جوان پر غالب آجائے ، اگر مکلف بنالیا توان کو اعانت کرو۔

المسئلة المتعلقه

یہ حدیث بظاہر غلام و مالک کے درمیان کھانے پہننے میں مساوات کے واجب ہونے پر دلالت کررہی ہے ۔ لیکن علماء نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے ۔ البتہ عرف کے مطابق ان کو کھانا، کپڑا دینا واجب ہے اس سے زائد مستحب ۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے : للمملوک طعامه وكسوته ۔

حديث ابن عمر

عن ابن عمرؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان العبد اذا نصح لسيده واحسن عبادة الله فله اجره مرتين ۔

غلام جب اپنے مولیٰ کی خیر خواہی کرے، اس کے حقوق ادا کرے اور اللہ تعالیٰ کی عبادت بھی اچھی طور پر ادا کرے تو اس کے لئے دوہرا اجر ہے ۔ ۱؎ علامہ ابنِ عبدالبر فرماتے ہیں کہ غلام پر دو فریضہ عائد ہوتے ہیں ، (۱) طاعة ربه في العبادات ۔(۲) وطاعة سيده في المعروف ۔ بخلاف آزاد لوگ کے، کیونکہ ان کے ذمہ ایک ہی فرض ہے ۔ اس لئے ۲؎ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ابن عبدالبر کے اس قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر دو عمل کے سبب دوہرا اجر ہو تو اس میں غلام کی کیا خصوصیت ہے ، جو شخص بھی دو فریضہ ادا کرے گا اس کو دوہرا ثواب ملے گا ۔ اس لئے کہا جائے گا کہ غلام کو مشقت رقیت کی بنا پر اس کے ہر عمل پر دوہرا ثواب ملے گا ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ غلام کا دوہرا ثواب ملنا اس عمل کے ساتھ مخصوص ہے جس میں طاعة الله اور طاعة السید جمع ہوں ، تو غلام ایک ہی عمل کرکے دو اعتبار سے دوہرا ثواب کا مستحق بن جائے گا لیکن اس صورت میں غلام کی کوئی خصوصیت نہیں ہے جو شخص بھی مختلف الجہات عمل کرے گا اس کو مختلف ثواب ملے گا ۔ واللہ اعلم ۔ (فتح الباری)

من اعتق شرکا له فی العبد

عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من اعتق شرکا لہ فی عبد فکان لہ مال یبلغ ثمن العبد قوم علیہ قیمۃ العدل ۔ فاعطی شرکائہ حصصھم وعتق علیہ العبد والا فقد عتق منہ ما عتق ۔

وعن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اعتق شقیصًا لہ فی عبد فخلاصہ فی مالہ ان کان لہ مال، فان لم یکن لہ مال استسعی العبد غیر مشقوق علیہ ۔

جبکہ ایک غلام دو آدمی کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس بحث کو اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوٰۃ المصابیح ص۳۰۵ (مولانا نذیر احمد صاحب، فیصل آباد) میں ملخّص و مرتب انداز میں بیان کیا گیا، ہم اس کو بعینہٖ نقل کردینا کافی سمجھتے ہیں:

عبد معتق البعض کا حکم

جب کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک مالک اپنے حصے کو آزاد کردے تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا، دوسرے مالک کے حصہ میں کیا کیا جائے گا ۔ امام نووی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں فقہاء کے دس قول اور حافظ عینی نے چودہ قول نقل کئے ہیں، ہم ان میں سے مناسب اختصار کرکے صرف تین قول ذکر کریں گے جو اس مسئلہ میں زیادہ اہم اور اشہر ہیں ۔

مذاھب

امام ابوحنیفہ کا مذہب: اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے یہ دو حال سے خالی نہیں معسر ہوگا یا مؤسر ۔ مؤسر ہونے سے مراد یہ ہے کہ دوسرے شریک کے حصہ کے برابر اس کے پاس مال موجود ہوگا اور جس کے پاس اتنا مال نہیں وہ معسر کہلائے گا ۔

اگر آزاد کرنے والا شریک مُعسر ہو تو دوسرے شریک کو ۲ دو اختیار ہیں۔ اعتاق اور استسعار، اعتاق کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا شریک بھی اپنا حصہ مفت آزاد کر دے، اور استسعار کا معنی یہ ہے کہ غلام کو کہے کہ تم کمائی کر کے میرے حصے کی جتنی قیمت بنتی ہے مجھے لا دو پھر وہ آزاد ہو جائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا شریک مُوسر ہو تو دوسرے شریک کو تین اختیار ہیں۔ اعتاق یا استسعار یا تضمین۔ تضمین کا معنی یہ ہے کہ دوسرا شریک اپنے حصہ کی قیمت کا آزاد کرنے والے شریک کو ضامن بنا دے اپنے حصے کی قیمت کے پیسے اس سے بھر لے، اگر دوسرے شریک نے تضمین اختیار کی تو ولاء کا حق صرف پہلے آزاد کرنے والے شریک کے لئے ہوگا۔ وہی اس کا معتق سمجھا جائے گا۔ اور غلام کی طرف اتنے مال میں رجوع کرے گا جتنے کی ضمان بھری ہے۔ اور اگر دوسرے شریک نے اعتاق یا استسعار اختیار کیا تو ولاء ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

صاحبین کا مذہب

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر آزاد کرنے والا شریک معسر ہے تو دوسرے شریک کو صرف استسعار کا حق ہے اور اگر یہ مُوسر ہے تو دوسرے شریک کو صرف تضمین کا حق ہے استسعار کا حق نہیں ہے۔ صاحبین کے مذہب پر ولاء ہر صورت میں معتق اول کی ہوگی۔

امام شافعیؒ کا مذہب

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر آزاد کرنے والا شریک موسر ہو تو دوسرے شریک کو تضمین کا حق ہے، غلام پورا آزاد ہو جائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا معسر ہو تو دوسرے شریک کو نہ استسعار کا حق ہے نہ تضمین کا، بس جتنا غلام آزاد ہو گیا اتنا آزاد ہے۔ غلام کا باقی حصہ دوسرے شریک کا مملوک ہے، ایک دن یہ اس کی خدمت کرے گا اور ایک دن آزاد اور فارغ رہے گا۔ امام شافعیؒ استسعار بالمعنی المعروف کے کسی صورت میں قائل نہیں ہیں۔ نہ حالت یسار میں نہ عسار میں۔

اعتاق متجزی ہے یا نہیں؟

یہاں ایک دوسرا اختلاف بھی ہے۔ وہ یہ کہ اعتاق متجزی ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی ہے یعنی لیسار میں بھی عسار میں بھی؛ صاحبین کے نزدیک اعتاق مطلقاً غیر متجزی ہے یسر میں بھی عسر میں بھی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر معتق اول معسر ہو تو اعتاق متجزی ہوگا، اس کے حصے کا اعتاق ہوگا، دوسرے حصے کا اعتاق نہیں ہوا۔ اگر یہ موسر ہو تو ان کے نزدیک اعتاق غیر متجزی ہے۔ اس صورت میں ان کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہ بات یاد رہے کہ جو حضرات اعتاق کو متجزی مانتے ہیں ان کا مطلب یہ نہیں کہ ایک غلام کے کچھ حصہ میں رقیت یعنی غلامی ہوگی اور دوسرے حصے میں حریت ہوگی، اس لئے کہ ایک غلام میں ایک وقت میں رقیت اور حریت دونوں وصفوں کا ایک جہت سے جمع ہونا یہ سب کے نزدیک محال ہے۔ تجزی اور عدم تجزی میں جو اختلاف ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ امام صاحب جس اعتاق کو متجزی مانتے ہیں وہ اعتاق بمعنی ازالۂ ملک ہے، یعنی شریک کی ملک زائل ہوگئی اور دوسرے کی ملک باقی ہے اگر اس نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو ابھی تک یہ سارا غلام رقیق ہے، کسی حصہ میں حریت نہیں آئی۔ البتہ اتنا ہوا ہے کہ آزاد کرنے والے کے حصہ کی ملک ختم ہوگئی۔ دوسرے کی ملک اٹھانے کے لئے شریعت نے تین صورتیں تجویز کی ہیں۔ دوسرا اعتاق کر دے یا استسعاء کرے یا تضمین کرے۔ جب تینوں میں سے ایک کام ہوگیا تو اس کے حصے کی ملک بھی چلی گئی اب پورا غلام آزاد ہوگیا اس میں حریت آگئی۔ دوسرے حصے کی ملکیت کو بھی ان تین طریقوں میں سے ایک طریقہ سے زائل کرنا ضروری ہے، جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہوگیا وہ اگرچہ امام صاحب کے نزدیک رقیق ہے لیکن تینوں میں سے ایک کام کر کے بہرکیف یہ آزاد ہو کے رہے گا۔ چونکہ اب اس کو آزادی ملنی مآل کے اعتبار سے لازمی ہوگئی ہے، اس لئے حدیث میں اس کو فھو عتیقٌ کہہ دیا ہے۔ امام صاحب کے مذہب پر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابھی آزاد ہوگیا بلکہ یہ ہے کہ مآل میں یہ آزاد ہو کر رہے گا۔ صاحبین جس اعتاق کو غیر متجزی مانتے ہیں وہاں

اعتاق بمعنی اثبات الحریۃ ہے۔ ان کے نزدیک جب ایک شخص نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو پورا غلام اسی وقت عتیق اور حر بن گیا۔ البتہ دوسرے شریک کو نقصان سے بچانے کے لئے استسعاء یا تضمین کا حق دیا جائے گا۔ مُعتِق پہلے ہی کو سمجھا جائےگا اس لئے ولاء بھی اسی کے لئے ہوگا۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ امام صاحب اور صاحبین کا جو اعتاق کے متجزی یا غیر متجزی ہونے میں اختلاف ہے وہ اعتاق کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے۔ امام صاحب نے اعتاق کی تفسیر کی ہے ازالۃ الملک سے اور صاحبین نے اثبات الحریۃ سے۔ اثبات الحریۃ تو کسی کے نزدیک بھی متجزی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ حریۃ ان اوصاف حکمیہ میں سے ہے جو آتی ہیں تو پورے طور پر آتی ہیں اور جاتی ہیں تو پورے طور پر جاتی ہیں۔ اور ازالۃ الملک کے متجزی ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ ملک آنے میں بھی متجزی ہوسکتی ہے اور جانے میں بھی۔ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایسا کسی کے نزدیک بھی نہیں ہوتا کہ غلام کے کچھ حصہ میں عتق یعنی آزادی ہو اور کچھ حصہ میں عتق نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ عتق کی تجزی کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اس کو سب غیر متجزی مانتے ہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بعض فقہاء نے جو اس مسئلہ میں یہ عنوان اختیار کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی ہے صاحبین کے نزدیک اعتاق غیر متجزی ہے۔ تو یہ اختلاف عتق کی تجزی یا عدم تجزی کا نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف اعتاق کی تجزی یا عدم تجزی کا ہے۔ کما نبہ علیہ ابن الھمام جن کتابوں میں اس کا عنوان عتق کی تجزی یا عدم تجزی اختیار کیا گیا ہے۔ وہاں یہ توجیہ کرنی چاہیئے کہ مجازاً عتق بول کر اعتاق مراد ہے۔ صاحبین کے نزدیک فریقین میں سے جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو پورا غلام آزاد ہوگیا تو اب دوسرے کے لئے اعتاق بمعنی اثبات الحریۃ کا کوئی موقعہ نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک یسار یا اعسار میں اعتاق والی صورت نہیں ہوگی۔ ان کے ہاں یا تضمین ہوگی یا استسعاء امام صاحب کے نزدیک ایک کے اپنا حصہ آزاد کرنے سے وہ پوری طرح سے ابھی رقیق ہے صرف اس کے حصہ کی ملکیۃ زائل ہوئی ہے تو دوسرے کو یہ موقعہ بھی حاصل ہے کہ اعتاق کردے یعنی اپنے حصہ کی ملکیۃ کو زائل کردے۔ اب اعتاق پہ کلام

کرنے کی ضرورت نہیں ۔ امام صاحبؒ اور صاحبین کے مذہب میں فرق اصلی یہ رہ گیا کہ لیسار کی صورت میں صاحبین کے نزدیک دوسرے شریک کو صرف تضمین کا اختیار ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک تضمین اور استسعار دونوں اور امام شافعی کے نزدیک کسی صورت میں بھی استسعار بالمعنی المعروف نہیں ہے۔

خلاصۂ تقریر

اس تقریر کا خلاصہ امور ذیل ہیں۔

(۱) امام صاحبؒ کے نزدیک معتق اول کے یسار کی صورت میں دوسرے شریک کو اعتاق یا استسعار یا تضمین کا حق ہے اور عسار کی صورت میں دوسرے شریک کو اعتاق اور استسعار کا حق ہے۔ صاحبین کے نزدیک یسار میں دوسرے کو تضمین کا حق ہے عسار میں صرف استسعار کا۔ امام شافعی کے نزدیک یسار میں دوسرے کو صرف تضمین کا حق ہے عسار میں پہلے کا حصہ آزاد ہو گیا دوسرے کا حصہ مملوک ہے، ایک دن اس کی خدمت کریگا ایک دن آرام کرے گا۔

(۲) امام صاحبؒ کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی ہے اور اعتاق سے مراد ازالۂ ملک ہے، صاحبین کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی نہیں اور اس سے مراد اثبات الحریۃ ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عسار میں اعتاق متجزی ہے یسار میں نہیں۔

(۳) امام صاحب کے نزدیک جب پہلے نے اپنا حصہ آزاد کیا تو ابھی تک یہ رقیق ہی ہے۔ صرف پہلے کا علاقۂ ملکیۃ ختم ہو گیا دوسرے کا باقی ہے لیکن وہ بھی باقی نہیں رہ سکتا تین طریقوں میں سے ایک ضرور ختم ہو گا، حدیث میں فھو عتیقٌ کا مطلب امام صاحبؒ کے نزدیک یہی ہے کہ آپ ان تینوں میں سے ایک کام کر کے اس غلام کی مملوکیت ختم ہو کر رہے گی۔ امام شافعی کہیں گے کہ یسار کی صورت میں ابھی آزاد ہو گیا اور عسار کی صورت میں نہیں۔ صاحبین کے نزدیک جب ایک کا حصہ آزاد ہوا تو پورا غلام آزاد ہو گیا دوسرے کو استسعار یا تضمین کا حق ہے۔

(۴) صاحبین کے نزدیک ولاء پہلے کے لئے ہوگا۔ امام صاحب کے نزدیک تضمین کی صورت میں پہلے کے لئے ہوگا (ولاء) اور باقی صورتوں میں ولاء دونوں کے درمیان ہوگا۔

مذاہب پر احادیث کا انطباق

امام نووی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا مذہب اقرب الی الحدیث ہے لیکن ان کی یہ بات انصاف کے مطابق نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحیح حدیثوں سے استسعاء ثابت ہے۔ حافظ عینی نے حافظ ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ سعایہ والی حدیث غایت درجہ کی صحت میں ہے اور یہ بھی ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ علی ثبوت الاستسعاء ثلثون صحابیا یعنی تیس صحابی استسعاء کو ثابت مانتے ہیں۔ ایسی ثابت بالحدیث چیز کو امام شافعی نے کسی صورت میں بھی نہیں لیا۔ پھر ان کا مسلک اقرب الی الحدیث کیسے ہوگیا۔ شافعیہ نے حدیث میں آنے والے استسعاء کی تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد اپنی باری میں استخدام ہے۔ لیکن یہ تاویل احادیث کے موافق نہیں۔ ترمذی کی حدیث ابی ہریرہ میں یہ لفظ ہیں وان لم یکن لہ مال قوم قیمتہ عدل ثم یستسعی الخ اگر استسعاء سے خدمت لینا ہے تو قیمت لگانے کی کیا ضرورت پڑی ہے۔ تقویم عدل کی ضرورت اس استسعاء میں ہے جس کے ہم قائل ہیں کہ اس کی معتدل قیمت لگے۔ اور اپنے حصے کی قیمت غلام سے کمائی کروائے۔ بخاری کی روایت میں بھی استسعاء کے ساتھ تقویم کا ذکر ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حدیثوں میں مراد استسعاء سے وہی معنی ہے جس کے ہم قائل ہیں۔

اکثر احادیث میں عسار کی صورت میں استسعاء کا اور یسار کی صورت میں تضمین کا ذکر ہے۔ یہ احادیث بظاہر صاحبین کے مذہب پر زیادہ منطبق ہیں کیونکہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ امام طحاوی نے صاحبین کے مذہب کو ہی ترجیح دی ہے۔ یسار کی صورت میں امام صاحب تضمین اور استسعاء دونوں کے قائل ہیں لیکن حدیثوں میں عام طور پر صرف تضمین کا ذکر ہے۔ اس لئے باعتبار نطق کے یعنی حدیث کے ظاہر الفاظ کے اعتبار سے صاحبین کا مذہب اقرب ہے۔ لیکن تفقہ کے

اعتبار سے امام صاحبؒ کا مذہب قوی ہے۔ اس لئے کہ تضمین کا درجہ استسعار سے بڑھ کر ہے۔ اس لئے کہ استسعار کا تعلق اپنے غلام سے ہے اور تضمین کا تعلق دوسرے برابر کے شریک سے ہے۔ جب یسار کی صورت میں دوسرے شریک کو تضمین کا حق مل گیا تو استسعار کا حق بدرجہ اولی ملنا چاہیئے۔ بطور لازم شرعی کے۔ اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ صرف تضمین کا ذکر کر دیا۔ نیز استسعار کا حق تو بطور لازم شرعی کے دونوں صورتوں میں قدر مشترک ہے۔ دونوں صورتوں میں مابہ الامتیاز چیز تضمین ہے۔ اس لئے صرف مابہ الامتیاز کا ذکر کافی سمجھا گیا۔ امام صاحبؒ کے مذہب کی تائید حضرت عمرؓ کے ایک اثر سے ہوتی ہے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے امالی ترمذی عرف الشذی میں ہے کہ امام صاحب کی تائید میں دو صحیح حدیثیں ہیں۔ ایک مصنف عبد الرزاق میں دوسری مسند احمد میں ہے۔"

اعتاق فی مرض الموت

عن عمران بن حصینؓ ان رجلاً اعتق ستة مملوكين له عند موته لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فجزأهم اثلاثاً، ثم اقرع بينهم فاعتق اثنين وارق اربعة وقال له قولاً شديداً۔

مذاہب اگر کسی نے مرض الموت میں غلام آزاد کیا تو چونکہ اس میں ورثہ کا حق متعلق ہو گیا، لھذا یہ اعتاق وصیت کے حکم میں ہو گا۔ اور اس کے ثلث مال سے نافذ ہو گا۔ اگر کسی نے اپنے کئی غلام آزاد کر دیئے اور اس کا کل مال وہ غلام ہی تھے تو اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ ایک ثلث آزاد ہوں گے۔ باقی دو ثلث کے حقدار ورثہ ہوں گے لیکن اس کی صورت وکیفیت میں اختلاف ہے۔

(۱) ائمہ ثلثہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے پاس صرف وہ غلام ہیں، دوسرا کوئی مال نہیں ہے تو ان کو تین حصے کیا جائے گا اور قرعہ اندازی کی جائے گی۔ جن کا نام نکلے گا وہ آزاد ہوں گے اور بقیہ غلام رہیں گے۔ مثلاً چھ غلام آزاد کئے تو ان میں سے دو آزاد

ہوں گے اور دو کی تعیین قرعہ اندازی سے ہوگی۔

(۲) امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ہر غلام کے ایک ثلث فی الفور آزاد ہو جائے گا، کیونکہ اعتاق کی نسبت ہر ایک کی طرف کی ہے، بنابریں ہر ایک مستحق عتق ہے۔ اور بقیہ دو تہائی میں سعایہ کر کے ورثہ کو دیں گے، کیونکہ ان کے پاس ورثہ کا حق محبوس ہے۔ وھو قول الشعبی والنخعی وشریح والحسن البصری وسعید بن المسیب وقتادہ وحماد رحمہم اللہ۔

دلائل

ائمہ ثلثہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے ان چھ غلاموں کو تین جگہ تقسیم کر کے قرعہ اندازی کے ذریعہ دو کو آزاد کیا اور چار کو غلام رکھا۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر حدیث کا یہ مطلب لیا جائے جو آپ حضرات نے لیا ہے تو یہ حدیث قرآن وسنت کے مسلمہ اصول کے خلاف ہوگی۔ کتاب وسنت سے قمار ومیسرہ کی حرمت ثابت ہے۔ تملیک یا استحقاق کو معلق بالخطر کرنا ہی میسرہ ہے۔ یعنی قرعہ اندازی کے ذریعہ کسی کا حق ثابت کرنا یا بڑھانا اور دوسرے کا حق ختم کرنا یا گھٹانا قمار ہے۔ ہمارے اس مسئلہ میں اعتاق کی نسبت تمام غلاموں کی طرف ہونے کی وجہ سے ہر ایک غلام مستحق عتق ہے، ہر ایک کا ایک ثلث آزاد ہو چکا، اب اگر قرعہ اندازی کے ذریعہ دو کی تعیین کر لی جائے تو باقی چار غلام رہ جائیں گے، حالانکہ ان کے ثلث میں حریت حاصل ہو چکی تھی، جس کو باطل کرنے کا حق کسی کو نہیں ہے اسی لئے احناف قرعہ اندازی کے قائل نہیں ہے کیونکہ یہ تعلیق الاستحقاق بالخطر ہونے کی وجہ سے قمار ہے۔

قال الامام ابوبکر الجصاص رحمہ اللہ فی تفسیر قولہ تعالیٰ: (اِذْ یُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَیُّهُمْ یَكْفُلُ مَرْیَمَ) — ومن الناس من یحتج بذلك علی جواز القرعة فی العبید یعتقهم فی مرضه ثم یموت ولا مال له غیرهم۔ ولیس هذا من عتق العبید فی شیء لان الرضا بكفالة الواحد منهم بعینه جائز فی مثله، ولا یجوز التراضی علی استرقاق من حصلت له الحریة وقد كان عتق

المیت نافذا فی الجمیع۔ فلا یجوز نقله بالقرعة عن احد منهم الی غیره، کما لا یجوز نقل الحریة عمن وقعت علیه۔

جواب ان کی دلیل، فاعتق اثنین وارق اربعة کا جواب یہ ہے کہ ۔۔۔

(۱) یہاں راوی نے ماحصل کا ذکر کیا کہ چھ غلام کے تین تین حصہ سے اٹھارہ حصہ ہوتا ہے۔ اب چھ غلاموں میں سے ہر ایک کا ثلث آزاد اور دو ثلث غلام رہا، تو مجموعی طور پر کل چھ ثلث آزاد ہوئے اور چھ ثلث سے دو غلام ہوتے ہیں۔ تو اس اعتبار سے اعتق اثنین کہدیا۔ اور قرعہ اندازی یہ اس لئے تھی کہ کونسا غلام کس وارث کو دیا جائے، کیونکہ ہر غلام پر سعایہ لازم ہے اور غلاموں کی طبیعتیں سعایہ ادا کرنے میں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض جلدی ادا کر دیتے ہیں اور بعض دیر لگاتے ہیں، اس لئے ہر وارث چاہے گا کہ میں جلدی کمانے والے غلام کو لوں، اس نزاع کو ختم کرنے اور تطییب خاطر کے لئے قرعہ اندازی کی۔

(۲) اگر حدیث کا وہی مطلب ہے جو ائمہ ثلثہ نے لیا ہے تو یہ حدیث حرمت قمار سے پہلے ابتدائے اسلام کی ہے۔ حرمت قمار سے یہ حدیث منسوخ ہو گئی۔ چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ۔۔۔ پہلے قرعہ اندازی بھی فیصلہ کا ایک طریقہ تھا۔ چنانچہ حضرت علیؓ نے حضورؐ کے زمانہ میں اس کے مطابق ایک فیصلہ بھی کیا ہے۔ ان کے پاس تین اشخاص نے دعوی کیا کہ ایک مشترکہ باندی میں تینوں نے ایک ہی طہر میں جماع کیا اور ہر ایک دعوی کرتا تھا کہ لڑکا میرا ہے، حضرت علیؓ نے قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک سے نسبت ثابت کیا۔ حضورؐ کو اس فیصلہ کی خبر پہونچی تو آپؐ نے اس پر اپنی رضامندی ظاہر کی، پھر حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اس کے خلاف فیصلہ دیا۔ ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں دو مرد نے ایک مشترکہ باندی سے جماع کیا اور لڑکے کا دعوی کیا، حضرت علیؓ نے لڑکے کو دونوں کے درمیان مشترک قرار دیا۔ قرعہ کے ذریعہ ایک کو متعین نہیں کیا۔ یہ نسخ کی دلیل ہے۔ ورنہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ نے حضورؐ کے زمانہ میں جو فیصلہ دیا بعد میں اس کا خلاف فیصلہ دیوے۔

امام طحاویؒ نے فرمایا کہ اب قرعہ اندازی صرف ایک شکل میں باقی ہے کہ دو برابر

درجے کے حقدار ہوں اور قاضی کو اختیار ہو جس کو چاہے مقدم کرے، جس کو چاہے مؤخر کرے، اس صورت میں قرعہ اندازی کرے تاکہ لوگوں کو کسی طرف قاضی کے میلان کا گمان نہ ہو (کاقراع النبیؐ بین نسائہ فی السفر) اگر قرعہ اندازی سے کسی حق کا اثبات یا ابطال ہے تو جائز نہیں ہے۔

۶۱ باب جواز بیع المدبّر

عن جابر بن عبد اللہ: ان رجلا من الانصار اعتق غلاما له عن دبر لم یکن له مال غیرہ فبلغ ذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: من یشتریه منی؟ فاشتراہ نعیم بن عبد اللہ بثمانمائۃ درہم۔ فدفعها الیہ۔

معنی التدبیر واقسامہ

تدبیر کہا جاتا ہے غلام یا باندی کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کرنا مثلاً یہ کہنا کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ اس قسم عبد کو مدبّر کہا جاتا ہے۔ پھر مدبر کی دو قسمیں ہیں (۱) مدبر مطلق۔ کہ مطلق موت کی طرف منسوب کرکے آزاد کرنا، کسی مرض یا سفر کے ساتھ مقید کرنا۔ مثلاً یہ کہے کہ: اذامتُّ فانت حر۔ (۲) مدبر مقید، کہ کسی مرض یا سفر کی طرف منسوب کرنا۔ مثلاً یہ کہے کہ۔ اذامتُّ فی ہذا المرض او فی ھذا السفر فانت حر

حکم بیع المدبر

مدبر مقید کا بیچنا جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ مدبر مطلق کے بارے میں اختلاف ہے۔ (۱) امام شافعی اور احمدؒ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔ وہ جابر بن عبد اللہ کی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں، اس میں ہے کہ آپؐ نے مدبر کی بیع فرمائی۔

(۲) امام ابو حنیفہ اور مالکؒ کے نزدیک مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔ وھو مروی عن ابن عمر وسعید بن المسیب والشعبی والنخعی ومحمد بن سیرین والزہری والثوری والاوزاعی والحسن بن صالح وھو مذہب زید بن ثابت وعلی بن ابی طالب و عبد اللہ بن مسعود وشریح القاضی۔

امام ابو حنیفہ و مالکؒ ان کبار صحابہ و تابعین کے آثار سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لولا قول ھؤلاء الاجلۃ لقلت بجواز بیع المدبر۔

دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المدبر لایباع ولا یوھب وھو حر من الثلث۔ (رواہ الدارقطنی والبیہقی) یہ حدیث متعدد طرق سے مرفوعاً مروی ہے۔ اگر اس کا موقوف علی ابن عمر ہونا تسلیم بھی کر لی جائے (کما قال البعض) تو غیر مدرک بالقیاس مسئلہ میں موقوف حکماً مرفوع ہوتا ہے۔ لھٰذا قابل حجت ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

امام شافعی اور احمدؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ۔ (۱) ہو سکتا ہے کہ جس مدبر کی بیع کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ مدبر مقید ہو۔ اور مدبر مقید کی بیع ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ لیکن یہ مناظرانہ جواب ہے کہ: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ ورنہ اکثر روایات اس تاویل کو رد کرتی ہیں۔ چنانچہ ہماری بیان کردہ روایت میں "اعتق غلاماً لہ عن دبر" کا لفظ آیا ہوا ہے۔ جو تدبیر مقید کا احتمال نہیں رکھتا۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ۔ یہاں بیع سے مراد بیع الخدمۃ یعنی اجارہ ہے اس شخص کا دوسرا کوئی مال نہیں تھا اس لئے ورثہ کا حق اس غلام کے ساتھ متعلق ہوگیا، اسی وجہ سے آپؐ نے اس کو اجارہ دے کر اس کی قیمت کے اندازہ رقوم ورثہ کو دے کر آزاد کیا۔ تو یہاں بیع سے مراد بیع منفعت ہے، نفس عبد کی بیع مراد نہیں۔ اس توجیہ کی تائید دارقطنی کی ایک روایت سے ہوتی ہے کہ عطاء و طاؤس اس حدیث جابر کو ذکر کرتے تھے اور بیع پر استدلال کرتے تھے تو ابو جعفر نے کہا کہ: شھدت الحدیث من جابر انما اذن فی بیع خدمتہ۔ دارقطنی کی دوسری روایت میں ہے کہ۔ عن ابی جعفر قال: باع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدمۃ المدبر۔ اور اہل مدینہ کے عرف میں لفظ بیع کا اطلاق اجارہ پر بھی ہوتا ہے۔ الغرض یہاں حضورؐ نے اس مدبر کو آٹھ سو درہم کے بدلہ اجارہ پر دیا تھا۔ اور مدبر کا

اجارہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ (کما فی الھدایۃ)۔

(۳) بعض نے یہ جواب دیا کہ ابتداء اسلام میں بیع مدبر جائز تھا، پھر منسوخ ہوگیا۔ (کما قال العینیؒ)

(۴) حضرت شیخ الھندؒ نے یہ جواب دیا کہ آپ ﷺ نے اس کی تدبیر کو ختم کر کے بیع کیا۔ اور یہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی۔

كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات

٦٢ باب القسامة

عن بشير بن يسار عن سهل بن ابي حثمة قال يحيى وحسبت قال: وعن رافع بن خديج انهما قالا: خرج عبد الله بن سهل ابن زيد ومحيصة بن مسعود بن زيد حتى اذا كانا بخيبر تفرقا في بعض ما هنالك. ثم اذا محيصة يجد عبد الله بن سهل قتيلا فدفنه، ثم اقبل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو وحويصة ابن مسعود وعبد الرحمن بن سهل وكان اصغر القوم، فذهب عبد الرحمن يتكلم قبل صاحبيه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر الكبر في السن، فصمت فتكلم صاحباه، وتكلم معهما، فذكروا لرسول الله صلى الله عليه وسلم مقتل عبد الله بن سهل، فقال لهم اتحلفون خمسين يمينا؟ فتستحقون صاحبكم أو قاتلكم، قالوا:

وکیف نحلف ولم نشهد ؟ قال فتبرئکم یهود بخمسین یمینا ، قالوا وکیف نقبل ایمان قوم کفار، فلما رأی ذلك رسول الله صلی اللہ علیه وسلم اعطی عقله۔

توضیح الروایۃ

سہل بن ابی حثمہ اور رافع بن خدیج سے مروی ہے کہ ـــ عبداللہ بن سہل بن زید اور محیصہ ابن مسعود بن زید نکلے ، یہانتک کہ جب خیبر کو پہونچے تو وہاں ایک دوسرے سے جدا ہوگئے۔ بعد میں محیصہ نے عبداللہ بن سہل کو مقتول پاکر ان کو دفن کیا۔ پھر وہ خود ، حویصہ بن مسعود اور عبدالرحمن بن سہل حضورؐ کی خدمت میں آئے ، عبدالرحمن بن سہل ان میں چھوٹے تھے ، تو عبدالرحمن اپنے ساتھیوں سے پہلے بات کرنے لگے تو ان کو آپؐ نے فرمایا کہ تم بڑوں کی تعظیم کرو، ان کو ان کا حق دو ، اب عبدالرحمن چپ ہوگئے اور باقی دونوں نے بات شروع کی ، اور وہ خود بھی بات میں شریک ہوئے ۔ الغرض ان تینوں نے حضورؐ کے پاس عبداللہ بن سہل کے قتل ہونے کا واقعہ بیان کیا۔ یہ سننے کے بعد آپؐ نے ان کو فرمایا : اتحلفون خمسین یمیناً ؟ فتستحقون صاحبکم۔ کیا تم پچاس مرتبہ قسم کھاکر اپنے ساتھی کے حق لے لوگے ؟ انہوں نے کہا : وکیف نحلف ولم نشهد ؟ ہم کیسے قسم کھائیں جبکہ حالانکہ ہم نے نہیں دیکھا ؟ آپؐ نے فرمایا : تب تو یہود پچاس قسم کے ذریعہ تم سے بری ہوجائیں گے ۔ انہوں نے کہا : ہم کافر قوم کی قسم کیسے قبول کریں گے ؟ جب حضورؐ نے یہ حالت دیکھی تو خود اس کی دیت ادا کردی ۔

معنی القسامۃ

قَسامۃ (بفتح القاف) یہ قسم کا مصدر ہے (باب افعال) بمعنی قسم کھانا۔ اہل لغت قسامہ کا اطلاق قسم کھانے والے پر کرتے ہیں اور فقہاء کے یہاں نفس قسم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور خاص طور پر قتل پر قسم کھانے کو قسامہ کہا جاتا ہے۔ یا یہ ماخوذ ہے قَسَمَ یَقْسِمُ قسمۃ بمعنی تقسیم سے کہ اولیاء مقتول یا مدعیٰ علیہم پر قسم کو تقسیم کی جاتی ہے ۔

شریعت کے اصطلاح میں قسامہ ان پچاس قسموں کو کہتے ہیں جو اولیاء مقتول پر رکھی جائیں تاکہ قاتل کی تعیین کریں یا ان پچاس قسموں کو کہتے ہیں جو اہل محلہ پر رکھی جاتی

ہیں۔ علی الاختلاف بین الائمہ۔ جس کی تفصیل سامنے آرہی ہے۔

توضیح القسامۃ

اگر کسی محلہ میں کوئی شخص مرا ہوا ملے اور اس پر زخم، ماریا گلا گھوٹنے کا کوئی اثر اور نشان ایسا نہ ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ کسی نے اس کو قتل کیا ہے، تو یہی سمجھا جائے گا کہ یہ شخص اپنی موت مرا ہے۔ قاتل کی تفتیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب اگر اس مرے ہوئے شخص پہ ضرب، زخم، گلا گھوٹنا اور اس قسم کا کوئی اثر ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کو کسی نے قتل کیا ہے۔ اب اس کے قاتل کی تفتیش کی جائے گی۔ اسی قسم کا ایک واقعہ حضور ﷺ کے زمانہ میں پیش آیا تھا، جس کا بیان حدیث الباب میں گذرا ہے۔ حضور ﷺ نے پچاس قسموں کے ذریعہ اس کا فیصلہ فرمایا تھا۔ اسی ہی کو قسامہ کہا جاتا ہے۔ جس کی مشروعیت پر ائمہ اربعہ بلکہ جمہور فقہاء و علماء متفق ہیں۔ (بخلاف شرذمۃ قلیلۃ، فانھم انکروا القسامۃ ولم یثبتوا بھا قصاصا ولا دیۃ)۔ البتہ روایات میں کچھ اختلاف ہے، اس لئے قسامہ کی تفصیل میں ائمہ کرام کا اختلاف ہو گیا۔

اختلاف الائمۃ فی کیفیۃ القسامۃ وموجبھا

قسامہ کی کیفیت، موجب اور اس کے متعلق بہت سی جزئیات میں ائمہ کا اختلاف ہو گیا۔ اولاً علیحدہ طور پہ ہر ایک کے مذہب کو ملاحظہ کیجئے تاکہ ان کے آپس کے بنیادی اختلاف کو سمجھنا آسان ہو۔

مذھب الحنفیۃ

اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول ملے اور قاتل کا پتہ نہ چلے، بشرطیکہ مقتول پہ آثارِ قتل مثلاً زخم، مار یا گلا دبانے کا نشان موجود ہوں، اور وہ جگہ جس میں مقتول کو پایا گیا وہ کسی کی ملکیت یا قبضہ میں ہو تو حنفیہ کا مسلک اسمیں یہ ہے کہ محلہ والوں میں سے پچاس شخصوں سے قسم لی جائے گی، جن کو ولی مقتول انتخاب کرے گا، ہر ایک یوں قسم کھائے گا کہ اللہ کی قسم نہ میں نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ میں قاتل کو جانتا ہوں۔ اگر مدعیٰ علیہم کی تعداد کم ہو تو ان سے مکرر قسم لی جائے گی تاکہ پچاس کا عدد پورا ہو

جائے۔ الغرض جب یہ لوگ قسم کھالیں گے تو اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی۔ قسم کھانے کے ذریعہ یہ لوگ قصاص اور حبس سے بچ گئے۔ اگر یہ لوگ قسم کھانے سے انکار کرے تو ان کو محبوس رکھا جائیگا یہاں تک کہ یا قتل کا اقرار کرلیں یا قسم کھالیں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان کو محبوس نہیں کیا جائے گا بلکہ محض انکار ہی کے سبب ان پر دیت آئے گی۔ (بدائع الصنائع)۔

مذهب الشافعية

شوافع کے نزدیک قسامہ اس صورت یاں متحقق ہوگا جبکہ مقتول کی موت بڑے شہر سے الگ کسی محلہ میں واقع ہو یا تو کسی چھوٹے گاؤں میں۔ اور قاتل کا پتہ نہ چلے۔ نیز اولیاء مقتول کسی ایک معین شخص یا چند معین اشخاص پر قتل کا دعویٰ کرے کہ انہوں نے اس مقتول کو عمد، شبہ عمد یا خطا کے طور پر قتل کیا ہے۔

پھر شوافع کے نزدیک لوث کا اعتبار ہے، لوث سے مراد قتل پر کوئی قرینہ حالیہ کا موجود ہونا، مثلاً کسی شخص پر قتل کی کوئی نشان پائی جائے کہ اس کے کپڑوں پر خون لگا ہو یا اس کی تلوار خون آلودہ ہو یا مقتول اور اس کے درمیان عداوت ظاہرہ ہو یا کسی ایک عادل نے قتل کرتے ہوئے دیکھا یا کئی آدمیوں نے قتل کرتے ہوئے دیکھا ہو لیکن سب غیر عادل ہوں، جن کی شہادت قاضی تسلیم نہیں کرتا یہ تمام امور اولیاء مقتول کے دعویٰ صحیح ہونے پر ظاہری قرائن ہیں، جن کو ان کے اصطلاح میں لوث کہا جاتا ہے۔

اب شوافع کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہاں لوث موجود ہو تو اولیاء مقتول پچاس قسمیں کھائیں گے کہ فلاں شخص نے ہمارے اس مقتول کو قتل کیا ہے۔ اگر قتل عمد کا دعویٰ ہو تو مدعیٰ علیہ پر اور شبہ عمد یا خطا کا دعویٰ ہو تو عاقلہ پر دیت آئے گی۔ اب اگر اولیاء مقتول قسم کھانے سے انکار کرے تو محلہ والوں پر قسم آئے گی، اگر ان میں سے پچاس آدمی قسم کھا کر انکار کردے تو اہل محلہ اس سے بالکل بری ہوجائیں گے ان پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

اب اگر وہاں لوث موجود نہ ہو تو اولیاء مقتول پر قسم نہیں آئے گی۔ بلکہ محلہ والوں

میں سے پچاس آدمی پر قسم رکھی جائے گی، اگر یہ لوگ قسم کھاکر انکار کرے تو بری ہو جائیں گے۔ ان پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ لوگ قسم کھانے سے انکار کرے تو اولیاء مقتول پر قسم آئے گی، اگر اولیاء مقتول قسم کھالیں تو دیت کے حقدار ہوں گے، ورنہ محلہ والے پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

مذهب المالكية والحنابلة

مالکیہ اور حنابلہ کے مذہب شوافع کے مذہب کے موافق ہے البتہ چند امور میں فرق ہیں۔

(۱) لوث موجود ہونے کی صورت میں اگر اولیاء مقتول قسم کھالیں اور قتل عمد کا دعوی کریں تو مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک مدعی علیہ پر قصاص لازم آئے گا۔ جبکہ شافعیؒ کے قول جدید و قول مختار عند الشافعیہ کے مطابق وہاں قصاص واجب نہیں ہوگا، بلکہ دیت واجب ہوگی۔

(۲) بصورت لوث اگر اولیاء مقتول قسم کھانے سے انکار کرے تو مدعی علیہ پچاس قسم کھائے گا اور لوث نہ ہونے کی صورت میں صرف ایک مرتبہ قسم کھائے گا۔ یہی حنابلہ و مالکیہ کا مذہب مختار ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک لوث و عدم لوث ہر حال میں مدعی علیہ پر پچاس قسمیں آئیں گی۔

(۳) مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کرنے کی صورت میں شوافع کے نزدیک مدعی پر دوبارہ قسم آئے گی، لیکن مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ان پر دوبارہ قسم نہیں آئے گی، بلکہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں مدعی علیہ کو حبس کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھائے یا قتل کا اقرار کرے یا تو اس کو اسی حالت میں موت آئے۔ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ حبس نہیں کیا جائے گا بلکہ ایک روایت کے مطابق بیت المال پر دیت واجب ہوگی اور دوسری روایت کے مطابق مدعی علیہ پر دیت آئے گی، اس دوسری روایت کو علامہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب مغنی میں صحیح قرار دیا ہے۔

الاختلاف الاساسی بین الائمة

اوپر کی اس تقریر سے یہ بات ظاہر ہوگئی

کہ قسامہ کی کیفیت، جزئیات اور تفاصیل میں اگرچہ ائمہ اربعہ کا سخت اختلاف ہے لیکن درحقیقت ان کا بنیادی اختلاف صرف تین امور میں منحصر ہے۔

(۱) **دعویٰ قسامہ کی صحت:** ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک قسامہ کا دعویٰ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دعویٰ کسی ایک معین شخص پر یا تو چند معین اشخاص پر ہو، ورنہ یہ دعویٰ مسموع نہ ہوگا، جبکہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے بلکہ اہل محلہ کے غیر معین اشخاص پر اگر دعویٰ ہو تب بھی یہ دعویٰ مسموع ہوگا۔

(۲) **اولیاء مقتول پر قسم:** ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک اولیاء مقتول پر قسم آتی ہے جبکہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک اولیاء مقتول پر کسی بھی صورت میں قسم نہیں آئیگی، قسم صرف مدعیٰ علیہ یعنی اہل محلہ پر آئے گی۔

(۳) **قسامہ کا موجب:** احناف و شوافع کے نزدیک قسامہ کا موجب صرف دیت ہے، جبکہ مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک لوث موجود ہونے کے وقت دعویٰ عمد کی صورت میں قصاص ہے (کمامرّ)۔ نیز اہل محلہ قسم کھانے کی صورت میں ہم احناف کے نزدیک ان پر دیت آئے گی جبکہ ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں اہل محلہ پر دیت واجب نہیں ہوگی۔

دلائل الفریقین فی المسائل الاساسیة

دعویٰ قسامہ کی صحت | تین بنیادی اختلافوں میں سے پہلا اختلاف "غیر معین طور پر دعویٰ قسامہ کا صحیح ہونا یا نہ ہونا"، تو اس سلسلے میں ائمہ ثلٰثہ کہتے ہیں کہ دعویٰ قسامہ یہ ایک حق کا دعویٰ ہے، لھٰذا دوسرے تمام دعویٰ کے مانند یہاں بھی مدعیٰ علیہ کا معین ہونا شرطاً اور ضروری ہے، ورنہ یہ دعویٰ مسموع نہیں ہوگا۔

احناف کہتے ہیں کہ حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر معین طور پر بھی قسامہ کا دعویٰ معتبر ہے، کیونکہ وہاں انصار نے بلا تعیین یہود خیبر پر قتل کا دعویٰ کیا تھا، انہوں نے قاتل کی تعیین نہیں کی۔ حضورؐ نے اس دعویٰ کو قبول فرمایا وکذلک فعل سیدنا عمر رضی اللہ عنہ۔ نیز قسامہ میں درحقیقت قتل کا دعویٰ نہیں ہوتا، بلکہ یہ دعویٰ

ہوا کرتا ہے کہ فلاں شخص کو ان مدعیٰ علیہم کے محلہ میں مقتول پایا گیا، ان پر شبہ ہے کہ خود انہوں نے اس کو قتل کیا ہے یا تو یہ لوگ قاتل کو جانتے ہیں یا تو کم از کم انہوں نے حفظ دما میں قصوری کی ہے، یہ دعویٰ اہل محلہ کے پچاس آدمی کے مقابلہ میں ہوا کرتا ہے۔ لھذا یہ دعویٰ درحقیقت مجہول نہیں بلکہ معلوم و معین ہے۔

اولیاء مقتول پر قسم

ائمہ ثلثہ کے نزدیک اولیاء مقتول پر بھی قسم آئے گی لیکن احناف کے نزدیک کسی بھی صورت میں اولیاء مقتول پر قسم نہیں آئے گی۔ قسم صرف مدعیٰ علیہ یعنی اہل محلہ پر آئے گی۔

ائمہ ثلثہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضورؐ نے اولیاء مقتول سے فرمایا "اتحلفون خمسین یمینًا فتستحقون صاحبکم" جب انہوں نے قسم کھانے سے انکار کیا تو قسم کو یہود کی طرف متوجہ کیا۔

احناف استدلال کرتے ہیں — (۱) حدیث مشہور ہے کہ آپؐ نے فرمایا: البینة علی المدعی والیمین علی من انکر (ترمذی، بیہقی)۔ اس حدیث نے یہ ضابطہ بیان کر دیا کہ مدعی کے ذمہ بینہ ہے اور قسم ہمیشہ مدعیٰ علیہ پر آئے گی۔ اور یہاں اولیاء مقتول مدعی ہیں نہ کہ مدعیٰ علیہ۔

(۲) یہود خیبر کا یہ واقعہ ابو داؤد شریف میں رافع بن خدیج سے اس طرح مروی ہے کہ پہلے آپؐ نے اولیاء مقتول سے شہادت طلب کی تو انہوں نے شہادت پیش کرنے سے انکار کر دیا، تو آپ نے فرمایا کہ تم ان میں سے پچاس آدمی منتخب کر کے قسم لے لو۔ وکذلک روی عن سہل بن ابی حثمة عند البخاری۔

(۳) حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں تمام صحابہ کرام کے سامنے ہماری بیان کردہ صورت کے مطابق مدعیٰ علیہم سے قسم لے کر فیصلہ کیا، کسی نے نکیر کی، انصار صحابہ بھی موجود تھے، ضرور ان کو اس واقعہ کا یہ علم تھا، خاص کر کے محیصہ تو اس وقت زندہ بھی تھے، لیکن کسی نے نکیر نہ کی، تو گویا اس پر اجماع ہو گیا۔ (طحاوی)۔

(۴) نیز حضورؐ نے زمانہ جاہلیت میں قسامہ کا جو طریقہ تھا اس کو باقی رکھا۔ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامة علی ما کانت علیہ فی الجاہلیة۔ (مسلم) اور طحاوی و بیہقی میں اتنا

اضافہ ہے "وقضیٰ بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین اناس فی قتیل ادعوہ علی الیہود" اور زمانۂ جاہلیت کا قسامہ احناف کے موافق تھا۔ امام بخاری کا مسلک بھی حنفیہ کی طرح معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے جاہلیت کے قسامہ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے، شاید آپ نے اس واقعہ نقل کر کے یہ بتانا چاہا ہو کہ شریعت میں قسامہ کا وہی دستور باقی ہے جو جاہلیت میں تھا، شریعت نے جاہلیت کی بہت سی باتوں کی تقریر کی ہے۔ نیز امام بخاری نے شاہداک او بینہ، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر وغیرہ سے استدلال کیا ہے۔

الجواب عن قصۃ خیبر

ان کی دلیل کہ حضورؐ نے اولیاءِ مقتول پر قسم پیش کی تھی فرمایا تھا: "اتحلفون خمسین یمینًا" اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ــــ

(۱) حضورؐ نے اولیاء مقتول سے قسم پیش کیا تھا یا نہیں، اس سلسلے میں روایات سخت مختلف ہیں، بعض ان کے موید ہیں اور بعض ہمارے موافق ہیں۔ (کما مرّ)، لھذا اس سے کسی کا استدلال صحیح نہیں ہوگا، بلکہ آثار صحابہ، اصول کلیہ اور قیاس پر مسئلہ کا مدار ہوگا، اور یہ ہم احناف کے موید ہیں۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ اولیاءِ مقتول سے قسم دینے کی روایت میں راوی کو وہم ہوگیا فلا یستدل بہ۔ (اخرجہ ابوداؤد)۔

(۳) سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ یہاں "اتحلفون خمسین یمینًا" میں ہمزہ استفہام انکاری ہے۔ ابوداؤد میں تفصیلی روایت ہے کہ پہلے آپؐ نے اولیاءِ مقتول سے بینہ طلب کیا، جب وہ پیش نہ کر سکے تو فرمایا کہ اب یہود سے قسم لی جائے گی، اس پر انہوں نے کہا کہ قوم کفار کی قسم پر ہم کیسے اعتماد کر سکتے ہیں، معلوم نہیں وہ سچ بولیں گے یا جھوٹ۔ اس پر آپؐ نے بطور انکار فرمایا کہ تو پھر کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ تم قسم کھا کر اپنے حق ثابت کرو، حالانکہ یہ قانون کا خلاف ہے۔ بہرحال جس حدیث میں اتنے احتمالات ہیں وہ احادیث کلیہ کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں۔

قسامہ کا موجب

(۱) مذاہب ائمہ کی تفاصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قسامہ کا موجب احناف اور شوافع کے نزدیک

دیت ہے، کسی صورت میں بھی قصاص نہیں آئے گا۔ جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بصورت لوث اگر قتل عمد کا دعویٰ ہو تو قصاص آئے گا۔

مالکیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا حضورؐ کے قول سے کہ آپؐ نے (حدیث باب میں) اولیاءِ مقتول سے فرمایا: ” اتحلفون خمسین یمیناً فتستحقون صاحبکم او قاتلکم “ استحقاق قاتل سے مراد قصاص لینا ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: یقسم خمسون منکم علی رجل منھم، فیدفع برمتہ۔ تو لہ فیدفع برمتہ“ سے قصاص کا مراد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ رُمّۃ اس رسی کو کہتے ہیں جس سے قیدی یا بوقت قصاص قاتل کو باندھا جاتا ہے۔ یعنی اگر تم قسم کھالوگے تو قاتل کو اس کی رسی سمیت تمہارا حوالہ کردیا جائے گا۔ اہل عرب اس سے قصاص ہی مراد لیتے ہیں۔

احناف اور شوافع نے استدلال کیا کہ حضورؐ نے یہود کے بارے میں فرمایا: اما ان یدوا صاحبکم و اما یوذنوا بحرب۔ ایک روایت میں ہے ” فاغرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہود دیتہ لانہ قتل بین اظھرھم۔ وفی روایۃ فجعلھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیۃ علی الیہود لانہ وجد بین اظھرھم۔ آپؐ نے یہود کو خط لکھا تو دیت دینے کی بات لکھی۔ قصاص کے بارے میں آپؐ نے نہیں لکھا۔

عمر بن الخطاب کا عمل پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ انہوں نے قصاص نہیں لیا۔ عمرؒ بن عبد العزیز کی مجلس میں حضرت ابو قلابہ نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ پچاس آدمی کسی شخص کے زنا کرنے کی قسم کھائیں اور اس کو زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھا، کیا آپ اس کو رجم کریں گے! پچاس آدمی نے قسم کھا کر یہ بتایا کہ فلاں نے چوری کی اور انہوں نے دیکھا نہیں، کیا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا؟ اسی طرح یہاں پر قتل کرنے کا مسئلہ ہے۔ حضورؐ نے تین صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا ہے، رجل قتل بجریرۃ نفسہ فقتل ورجل زنی بعد احصان ورجل حارب اللہ ورسولہ۔

انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ:

(۱) وہاں ” فتستحقون صاحبکم او قاتلکم “ میں استحقاق سے مراد دیت ہے۔ نیز پہلے گذر چکا ہے کہ حضورؐ نے پہلے انصار سے قسم نہیں بلکہ بینہ طلب کیا تھا۔ بعض راوی نے

اس کو تحلیف سے تعبیر کردی۔ لھذا حضورؐ کے اس قول سے مراد یہ ہے کہ اگر تم اس کے قاتل پر بینہ پیش کرسکوں تو میں اس قاتل کو تمہارا حوالہ کردوں گا۔ تو یہاں قصاص کو بینہ کا موجب قرار دیا ہے نہ کہ قسامہ کا۔ وهذا المعنى صريح فيما اخرجه النسائی من طريق عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان ابن محيصة الاصغر اصبح قتيلاً على ابواب خيبر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقم شاهدين على قتله ادفعه اليكم برمته"۔

(۲) اگر یہ تسلیم کرلی جائے کہ حضورؐ نے اولیاء مقتول سے قسم طلب کی ہے تو ہم کہیں گے (کمامرّ) کہ قسم طلب کرنا ضابطہ قسامہ کے طور پر نہیں تھا بلکہ ان کے جوش کو ٹھنڈا کرنے کے لئے تھا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم قسمیں کھاکر قاتل کی تعیین کردو تو تمہیں قصاص ملیگا جب تم کو قاتل کا علم نہیں، جس سے تم قسم کھانے پر بھی قادر نہیں تو بتاؤ کیسے تم قصاص کے مستحق ہونگے؟ اس سے ان کا جوش ٹھنڈا ہوگیا۔

(۳) پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ قصہ خیبر والی روایات آپس میں متعارض ہیں، تو احتیاط یہی ہے کہ ان روایات سے استدلال نہ کیا جائے بلکہ مسئلہ کا مدار اثر عمرؓ اور اصولِ کلیہ پر رکھا جائے۔ اور ان دونوں کا تقاضا تو دیت ہی ہے نہ کہ قصاص۔ کیونکہ عمرؓ نے قسامہ کے بعد دیت ہی کا فیصلہ فرمایا تھا۔ اور اصولِ کلیہ یہ ہے کہ قسم کے ذریعہ قصاص ثابت نہیں ہوسکتا۔ نیز جب مدعیٰ علیہم یہ قسم کھانے پر راضی ہیں کہ "ما قتلناه وما علمنا له قاتلاً"، اس کے باوجود اگر ان سے قصاص ساقط نہ ہو تو یہ ان پر بہت بڑا ظلم ہوگا۔

موجب قسامہ کے سلسلے میں دوسری بحث یوں ہے کہ احناف کے نزدیک اہلِ محلہ قسم کھانے کے باوجود ان پر دیت واجب ہوگی، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک اس صورت میں اہلِ محلہ قسم کھاکر دیت سے بھی بری ہوجائیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ قسم کھانا تو اپنے آپ سے کسی چیز کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے، جب دیت اس پر واجب ہے تو قسم کا کیا فائدہ؟ ہم کہتے ہیں کہ یہ قسامہ دراصل اس لئے ہے کہ قاتل کا پتہ چلے اور اس سے قصاص لیا جائے۔ جب ان لوگوں نے قسم کھاکر اپنے لاعلمی کو ظاہر کیا تو یہ لوگ قصاص اور حبس سے بچ گئے۔ یہی قسم کھانے کا فائدہ ہے۔ دیت سے

بچنے کے لئے قسم نہیں ہے کہ اگر قسم کھالے تو دیت نہیں ہے ورنہ دیت دینی پڑے گی الغرض قسامہ کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کے آپس میں جو تین بنیادی اختلافیں تھے، یعنی دعویٰ قسامہ کی صحت، اولیاءِ مقتول پر قسم اور قسامہ کا موجب، ان تینوں میں باعتبار دلیل احناف کا مذہب ہی راجح ہے۔ واللہ اعلم۔

فائدہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کے پاس خط لکھا کہ دیت دو، ادھر اولیاءِ مقتول ان کی قسم پر راضی نہیں ہوئے تو ضابطہ کے مطابق کوئی چیز واجب نہیں ہوئی لیکن آپؐ نے تالیف قلب کے طور پر اپنے پاس سے دیت دی؛ اور ممکن ہے کہ یہود نے بھی نصف دیت بھیج دی ہو جیسا کہ بعض روایات میں مذکور ہے بعض روایت میں آیا ہے "فواده مأة من ابل الصدقة" ابل الصدقہ سے دینے کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے اس کو خریدا یا قرض لیا، جس کا بدلہ آپ مال فیٔ سے بعد میں ادا کریں گے، یا تو اولیاءِ مقتول صدقہ کھانے کے حقدار تھے۔ یا تو بیت المال کے "سہم مؤلفۃ" سے تالیف قلب کے لئے دیا، جس کو مجازاً صدقہ سے تعبیر کردیا گیا۔ یہ تاویل اس لئے کرنا پڑا کہ صدقہ کے مصارف متعین ہیں، جس کو غیر مصرف میں خرچ کرنا جائز نہیں۔

۶۳ باب حکم المحاربین والمرتدین

عن انس بن مالکؓ ان ناسًا من عرینة قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فاجتووها فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان شئتم ان تخرجوا الى ابل الصدقة فتشربوا من البانها وابوالها، ففعلوا فصحوا ثم مالوا على الرعاء فقتلوهم وارتدوا عن الاسلام وساقوا ذود رسول الله صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فبعث فى اثرهم فاتى بهم، فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى الحرة حتى ماتوا۔

توضیح الروایۃ خادم رسول حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ قبیلہ عرینہ کے چند لوگ (بظاہر مسلمان ہوکر)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ آئے۔ انہوں نے مدینہ کی آب وہوا کو اپنے لئے ناموافق پایا، حضورؐ نے ان کو فرمایا کہ اگر تم چاہو تو صدقہ کے اونٹ کے وہاں جاکر ان کے دودھ اور پیشاب پی سکتے ہو۔ انہوں نے ایسا ہی کیا اور اچھے ہو گئے، پھر چرواہوں پر حملہ کرکے ان کو قتل کیا اور اسلام سے پھر کر مرتد ہو گئے اور اونٹنیوں کو بھگا کر لے گئے۔ جب حضورؐ کو یہ خبر پہونچی تو آپؐ نے ان کے پیچھے ایک فوجی دستہ روانہ کیا، ان کو گرفتار کرکے لایا گیا۔ آپؐ نے ان کے ہاتھ پیر کٹوائے، ان کی آنکھوں کو پھوڑ دیا اور ان کو مقام حرہ میں چھوڑ دیا یہانتک کہ یہ لوگ مر گئے۔

المباحث المتعلقة

اس حدیث میں چند مباحث ہیں۔ علی الترتیب ان کا ملاحظہ ہو۔

بحث اول: — قولہ: ان ناسا من عرینۃ — عرینۃ بضم العین مصغراً، وھو حی من قضاعۃ وحی من بجیلۃ والمراد ھنا ھو الثانی۔ بعض روایات میں آیا ہے "من عکل" بضم العین وسکون الکاف، وھی قبیلۃ من تیم الرباب۔ بعض روایت میں شک کے ساتھ ہے من عکل او عرینۃ اور بعض میں ثمانیۃ نفر من عکل ہے۔ بعض میں من عکل وعرینۃ ہے، یہی زیادہ صحیح ہے۔ طبری اور ابو عوانہ کی روایت میں تفصیل ہے عرینۃ کے چار اور عکل کے تین آدمی۔ ان میں تطبیق یوں ہوتی ہے کہ مجموعہ آٹھ آدمی تھے چار قبیلہ عرینہ اور تین قبیلہ عکل کے تھے اور ایک تیسرے کسی قبیلہ کا، جو انہی میں سے کسی ایک کا تابع تھا۔

بحث دوم: قولہ: فاجتووھا۔ اجتویت البلد کہا جاتا ہے جبکہ وہاں قیام سے ضرر ہو جس کی وجہ سے قیام ناپسند ہو۔ ایک دوسری روایت میں ہے، "استوخموا" آب وہوا کا ناموافق ہونا۔ مروی ہے کہ یہ لوگ جب مدینہ کو آئے تھے تو دبلے پتلے، بھوکے پیاسے تھے، مدینہ میں یہ لوگ بیماری کی حالت میں آئے تھے، جب بیمار سے تندرست ہو گئے تو اب انہوں نے مدینہ میں ٹھیرنے کو ناپسند کیا، کیونکہ ان کا پیٹ پھول گیا تھا، جس کو موم اور برسام کہا جاتا ہے، انہوں نے اپنے مرض کا سبب مدینہ کی آب وہوا کو سمجھا، اور اس کا تذکرہ حضورؐ سے کیا کہ اگر آپ ہم کو جہاں اونٹ چرتے ہیں وہاں جانے کی اجازت

دیدیتے ؟

آپؐ نے اجازت دیدی اور فرمایا : ان شئتم ان تخرجوا الی ابل الصدقۃ فتشربوا من البانھا وابوالھا۔

بحث سوم : قولہ الیٰ ابل الصدقۃ ۔ یہاں ابل الصدقۃ ہے اور بعض روایت میں ہے ابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تو ممکن ہے کہ زکوٰۃ کے اونٹوں کے ساتھ حضورؐ کے ذاتی اونٹ بھی رہتے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ زکوٰۃ کے اونٹوں کے متولی تھے، اس بناپر اس کی نسبت آپ کی طرف کردی گئی ۔

بحث چہارم : قولہ : فتشربوا من البانھا وابوالھا ۔ حضورؐ نے ان لوگوں کو اونٹ کے دودھ اور پیشاب پینے کا حکم فرمایا ۔ اب یہاں سے دو مسئلے شروع ہوتے ہیں ۔ (۱) مسئلۃ بول مایؤکل لحمہ ۔ (۲) مسئلۃ التداوی بالحرام ۔

مسئلۃ بول مایؤکل لحمہ

بول مایؤکل لحمہ کے حکم میں اختلاف ہے ۔ (۱) امام مالکؒ ، احمد بن حنبل اور محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور (۲) امام ابو حنیفہ ، شافعی اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک ہے ، اسی طرح ان کے پائخانہ کے بارے میں بھی اختلاف ہے ۔ فریق اول اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپؐ نے اونٹ کے پیشاب پینے کا حکم دیا ۔

احناف وشوافع کی دلیل (۱) وہ مشہور حدیث ہے : عن ابی ھریرۃ رضؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ ۔ (ابن ماجہ ، دارقطنی ، حاکم ۔) اسی طرح ابن عباس اور ابو امامہ سے بھی مروی ہے : اتقوا البول فانہ اول مایحاسب بہ العبد فی القبر ۔ (رواہ الطبرانی ورجالہ موثوقون ۔)

یہ حضرات " البول " میں الف لام جنس یا استغراق کا مراد لیتے ہیں جس میں ہر قسم کا پیشاب شامل ہوگا ۔ اور امام مالک ، احمد ومحمدؒ الف لام عہد کا مراد لیتے ہوئے اس کو بول انسان کے ساتھ خاص کرتے ہیں ۔

(۲) دوسری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کہ "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الجلالۃ والبانھا۔ جلالۃ کہا جاتا ہے اس حیوان کو جو مینگنی کھاتا ہے، اور نہی کا سبب وہی مینگنی کھانا ہے کہ اس کی نجاست اس حیوان میں سرایت کرے گی۔ اب مینگنی کا جو حکم ہے پیشاب کا بھی وہی حکم ہوگا۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ مالایوکل لحمہ کے ازبال ناپاک ہونے کی علت یہ ہے کہ غذا اصلی حالت سے متغیر ہو کر دوسری حالت اختیار کرے۔ اور یہی علت مایوکل لحمہ کے ازبال میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ ناپاک ہونا چاہیئے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ آپؐ نے گوبر سے استنجا نہیں کیا اور فرمایا، انھا رجس ای نجس۔

(۴) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ بنی آدم کے گوشت پاک اور ان کے پیشاب ناپاک ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بنی آدم کے پیشاب کا حکم ان کے خون کے تابع ہے۔ جیساکہ خون ناپاک ہے ایسا ہی پیشاب بھی ناپاک، نہ کہ گوشت کے تابع۔ لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ماکول اللحم کے پیشاب کا حکم بھی ان کے خون کے تابع ہو کہ جس طرح ان کا خون ناپاک ہے ایسا ہی ان کا پیشاب بھی ناپاک ہو، نہ کہ گوشت کے تابع، کہ گوشت کی طرح پیشاب کو پاک قرار دیا جائے۔

جواب انھوں نے جو حدیث عرنیین سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ
(۱) وہ حدیث منسوخ ہے۔ اور دلیل نسخ یہ ہے کہ اس میں بہت سے احکام ہیں جو مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک بھی منسوخ ہیں، جیساکہ اس میں مثلہ کا ذکر ہے اور اب سب کے نزدیک وہ منسوخ ہے۔ لھذا شرب ابوال کے حکم بھی منسوخ کہیں گے۔

(۲) بطور دعاء پینے کی اجازت دی، اس سے اس کی طہارت ثابت نہیں ہوتی حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ان فی ابوال الابل والبانھا شفاء لذربۃ بطونھم (طحاوی) بعض اطباء نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ کہ استسقاء بطن کے لئے ابوال ابل مفید ہے۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ اصل میں حضورؐ نے ان کو پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ صرف دودھ پینے کا حکم دیا تھا، لیکن انھوں نے اپنی پرانی عادت کے مطابق دودھ کے

ساتھ پیشاب بھی پینا شروع کیا ۔ جیسا کہ بعض روایت میں صرف "اشربوا من البانہا" کا ذکر ہے ابوال کا ذکر نہیں ہے ۔ لیکن بعض راوی کو وہم ہو گیا کہ تعلیم نبی میں شرب البان کے ساتھ شرب ابوال بھی ہے ۔ اس لئے بعض روایت میں "اشربوا من البانہا" کے ساتھ "ابوالہا" بھی آگیا ۔ یا تو ابوالہا کا ذکر یہاں صنعت تضمین کے اعتبار سے ہے ای استنشقوا من ابوالہا، کما یقال: علفتہا تبناً وماءً بارداً ای علفتہا تبناً وسقیتہا ماءً بارداً ۔ تو جس روایت میں اتنے احتمالات ہیں اس سے ایک اہم مسئلہ میں کیسے استدلال ہو سکتا ہے ۔

مسئلۃ التداوی بالحرام

تداوی بالحرام یعنی دوا کے طور پر حرام چیزوں کا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں ؟ اس سلسلے میں اختلاف ہے ۔

(۱) حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک تداوی بالحرام مطلقاً ناجائز ہے ۔

(۲) شوافع کے نزدیک مسکرات کے علاوہ دیگر محرمات کا استعمال بطور دوا کے جائز ہے ۔ لیکن مسکرات کا استعمال کرنا جائز نہیں ۔ والیہ ذھب امامنا الطحاوی ؒ ۔ قال النووی فی المجموع شرح المھذب "مذھبنا جوازا لتداوی بجمیع النجاسات سوی المسکر.... ودلیلنا حدیث العرنیین ۔

(۳) احناف کے یہاں مختلف اقوال ہیں ۔ امام ابو حنیفہ ؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ تداوی بالحرام ناجائز ہے ۔ ان کی طرف سے حدیث عرنیین کا جواب یہ ہے کہ بذریعہ وحی آپ ﷺ کو ان کے شفاء کا علم ہو گیا تھا ۔ اب قطعی علم کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے یہ حکم حضور ﷺ کے ساتھ خاص ہے ۔ امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک تداوی بالحرام جائز ہے، حیث قال ابن نجیم فی البحر الرائق ص ۱۱۵/۱ ۔ وقال ابو یوسف: یجوز للتداوی، لانہ لما ورد الحدیث بہ فی قصۃ العرنیین جاز للتداوی بہ وان کان نجساً ۔

اکثر مشائخ احناف نے اس بات پر فتویٰ دیا ہے کہ تداوی بالحرام اس وقت جائز ہے جبکہ طبیب حاذق اس میں شفاء ہو جانے کی خبر دے اور کوئی دوسری دوا دستیاب نہ ہو ۔ وقد وقع الاختلاف بین مشائخنا فی التداوی بالمحرم، ففی النہایۃ من الذخیرۃ:

الاستشفاء بالحرام يجوز إذا علم ان فيه شفاءً ولم يعلم دواء آخر۔ (بحر الرائق) وایضاً في فتاوى قاضيخان والتجنيس۔

جو لوگ تداوی بالحرام کو ناجائز کہتے ہیں انہوں نے مختلف احادیث سے استدلال کیا۔ مثلاً ـــ

(۱) عن ابي الدرداء رضی قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله انزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تتداووا بالحرام ـ (ابوداؤد)

(۲) عن عبد الرحمن بن عثمان: ان طبيباً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ضفدع يجعلها في دواء فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم عن قتلها ـــ (ابوداؤد)

(۳) عن ابي هريرة رضی قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدواء الخبيث ـ (ابوداؤد)

(۴) عن عبد الله بن مسعود رضی قال: ماكان الله ليجعل في رجس او فيما حرم شفاء ـــ (طحاوی)

(۵) عن عائشة رضی قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم لا تشف من استشفى بالخمر ـ (طحاوی)۔ وغير ذلك۔

جو لوگ تداوی بالحرام کو جائز کہتے ہیں انہوں نے ان احادیث کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ محمول ہیں حالت اختیار پر، یعنی جب دوسری دوا بھی موجود ہو تو تداوی بالحرام ناجائز ہے۔ لیکن جبکہ دوسری کسی دوا کا علم نہ ہو تو اس صورت میں تداوی بالحرام جائز ہوگا۔ علامہ عینی، انور شاہ کشمیری، خلیل احمد سہارنپوری، یوسف بنوری اور یوسف کاندھلوی نے اس جواب کو پسند فرمایا۔ علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ حرام چیزیں ہمارے لئے کوئی شفاء نہیں، لیکن جب ہم مضطر ہوجاتے تو وہ چیز ہم پر حرام نہیں رہتی بلکہ وہ حلال ہوجاتی اور ہمارے لئے شفاء بن جاتی۔

بحث پنجم: قوله: ثم مالوا على الرعاء فقتلوهم ـ رعاء بكسر الراء يه

راعی کی جمع ہے۔ انہوں نے صرف ایک راعی کو قتل کیا تھا، جو حضورؐ کے غلام تھے، ان کا نام تھا یسار۔ راوی نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے یہاں جمع کا صیغہ دعار لے آیا۔

بحث ششم ؛ قولہ فبعث فی اثرھم ـــ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تعاقب میں کرز بن جابر فہری کو بیس آدمیوں کے ہمراہ روانہ فرمایا۔ اس سریہ کو سریہ کرز بن جابر فہری کہتے ہیں۔ سب گرفتار کئے گئے۔ یہ واقعہ شوال ۶ھ کا ہے۔ یہ علامہ واقدی، ابن سعد اور ابن حبان کے قول کے مطابق ہے۔ امام بخاریؒ کے نزدیک یہ واقعہ حدیبیہ کے بعد اور خیبر سے پہلے ہوا ہے۔

بحث ھفتم : قولہ فقطع ایدیھم وارجلھم وسمل اعینھم ـــ

ان لوگوں کا ہاتھ اور پیر کاٹنا یہ محاربہ کی سزا کے طور پر تھا، اور ان کی آنکھوں کو پھوڑ دینا تو یہ جمہور کے نزدیک بطور قصاص تھا کیوں کہ انہوں نے راعی (یسار) کی آنکھ پھوڑ دی تھی۔ ان کے نزدیک قصاص میں مماثلت ضروری ہے کہ جس طرح قتل کرے گا قاتل کو بھی اسی طریقہ پر قتل کیا جائے گا۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا۔ لیکن احناف کے نزدیک قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا کیونکہ ابن ماجہ میں حدیث ہے "لاقود الا بالسیف" اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان لوگوں کا جرم نہایت سنگین تھا اس لئے بطور سیاست حضورؐ نے ان کی آنکھوں کو پھوڑ دیا اور سیاست کا باب بہت وسیع ہے۔ یا تو حضورؐ کا یہ فعل نہی عن المثلہ کی احادیث سے منسوخ ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل سامنے کے باب میں آنے والی ہے۔ اب ہم حرابہ (ڈکیتی) اور ارتداد (مرتد ہو جانا) کے بارے میں بحث کریں گے جو کہ اس باب کے مقصود ہے۔

احکام حرابہ (قطع الطریق)

تعریف الحرابة

الحرابة هي قطع الطريق، وهو الخروج لاخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمتنع المارة على المرور وينقطع الطريق، سواء كان القطع من جماعة او من واحد، بعد ان يكون له قوة القطع. (تكملة فتح الملهم).

نیز حرابہ (ڈکیتی) متحقق ہونے کے لئے اخذ مال کا قصد شرط نہیں ہے۔ لہٰذا ہوائی جہاز وغیرہ اغوا کرنا بھی حرابہ اور قطع طریق میں شامل ہے، لہٰذا قطع طریق کی جو سزا وہ ان پر آئے گی۔

عقوبۃ الحرابۃ

ڈاکہ اور رہزنی کی سزا کیا ہے؟ سورہ مائدہ کی آیت میں اس کی چار سزائیں مذکور ہیں۔ وھی قولہ تعالیٰ

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ۔ یعنی، یہی سزا ہے ان کی جو لڑتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ملک میں فساد کرنے کو کہ ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھائے جاویں یا کاٹے جاویں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یا ان کو زمین سے نکال دیا جائے (مائدہ)

ان میں سے پہلی تین سزاؤں میں مبالغہ کا لفظ باب تفعیل سے استعمال فرمایا جو تکرار فعل اور شدت پر دلالت کرتا ہے، اس میں صیغہ جمع استعمال فرما کر اس طرف بھی اشارہ فرما دیا کہ ان کا قتل یا سولی چڑھانا یا ہاتھ پاؤں کاٹنا عام سزاؤں کی طرح نہیں کہ جس فرد پر جرم ثابت ہو صرف اسی فرد پر سزا جاری کی جائے بلکہ یہ جرم جماعت میں سے ایک فرد سے بھی صادر ہوگیا تو پوری جماعت کو قتل یا سولی، یا ہاتھ پاؤں کاٹنے کی سزا دی جائے گی۔

نیز اس طرف بھی اشارہ کر دیا گیا کہ یہ قتل وصلب وغیرہ قصاص کے طور پر نہیں کہ اولیاء مقتول کے معاف کر دینے سے معاف ہو جائے بلکہ یہ حد شرعی بحیثیت حق اللہ کے نافذ کی گئی ہے جن لوگوں کو نقصان پہونچا ہے وہ معاف بھی کر دیں تو شرعاً سزا معاف نہ ہوگی۔ یہ دونوں حکم بصیغہ تفعیل ذکر کرنے سے مستفاد ہوئے۔ (تفسیر مظہری وغیرہ) از معارف القرآن

رہزنی کی یہ چار سزائیں حرف اَوْ کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں۔ اور حرف اَوْ یہ چند چیزوں کے درمیان اختیار دینے کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے اور تقسیم وتفصیل کے لئے بھی۔ اس لئے فقہاء کرام کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ ان چار سزاؤں میں امام المسلمین کو شرعاً اختیار دیا گیا ہے کہ ڈکوؤں کی قوت اور جرائم کی شدت وخفت پر نظر کر کے جو سزا مناسب سمجھے نافذ

کرے۔ یہی سعید بن المسیب، عطاء، داؤد، حسن بصری، ضحاک، نخعی، مجاہد اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ اور امام ابو حنیفہ، شافعی اور احمدؒ وغیرھم کے نزدیک حرف اَوْ یہاں تقسیم و تفصیل کے لئے ہے، کہ ہر جرم میں الگ الگ سزا ہے، اور عقل بھی یہی بتاتی ہے۔ کیونکہ جرم متفاوت ہے لھذا سزا بھی متفاوت ہونا چاہیئے ورنہ حکمت کا خلاف ہوگا۔ کما قال الزیلعی۔

چنانچہ بقول احناف ڈکیتی کی چار صورتیں ہیں ــــ (۱) صرف مال لیا اور کچھ نہیں کیا تو اس کی سزا قطع الایدی والارجل من خلاف ہے۔ بشرطیکہ ہر ایک کو مقدار نصاب ملا ہو۔ (۲) صرف قتل کیا تو اس کی سزا قتل ہے۔ یہ قتل قصاصاً نہیں بلکہ حداً ہے، لھذا اولیاء مقتول کو معاف کرنے کا حق نہ ہوگا۔ (۳) قتل بھی کیا اور مال بھی لیا تو امام کو اختیار ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد قتل کرے یا زندہ سولی پر چڑھا دے یا چاہے صرف قتل کرے یا چاہے صرف سولی دے یا قتل وسولی دونوں دے یا قطع ید و رجل کے بعد قتل وسولی کُل تینوں کا حکم دے۔ امام محمد، شافعی اور احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ہاتھ پاؤں کاٹا نہیں جائے گا بلکہ صرف قتل وسولی دی جائے گی۔ (۴) مال نہ لے اور قتل بھی نہ کرے بلکہ صرف خوف وڈر دکھلائے تو اس کی سزا نفی من الارض ہے۔

جمہور جزاء کی تقسیم وتفصیل پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے ابھی لکھی۔ نیز عقل وقیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سزا علی حسب الجرم ہو۔

اب نفی من الارض کی صورت میں اختلاف ہوگیا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ایک شہر سے دوسرے شہر میں اور اس سے تیسرے میں ہنکاتے رہنا کسی شہر میں قرار پکڑنے نہ دینا۔ حسن بصری فرماتے ہیں کہ دارالاسلام سے نکال دینا ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک نفی من الارض سے مراد جیل خانہ میں داخل کر دینا اور محبوس کرنا ہے، حتیٰ یتوبوا او یموتوا ــــ باقی جتنی صورتیں بیان کیں وہ مصلحت کا خلاف ہے۔ کیونکہ دوسرے شہر میں نکالا جائے تو وہاں اور زیادہ رہزنی کرے گا

اور دار الاسلام سے نکال دینے میں اس کو کفر پر پیش کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ اس کے اور اسلام و مسلمانوں کے لئے مضر ہے۔

احکام ارتداد

تعریف المرتد

ارتداد کے لغوی معنی مطلقاً پھیر جانا ہے، لیکن قرآن، حدیث اور عرف میں اکثر اس کا استعمال اسلام سے پھیر جانے میں ہوتا ہے۔ ارتداد کہا جاتا ہے کوئی مومن ایسا کوئی کام کرلے یا زبان سے ایسی بات نکال لے جس سے خدا کی ذات و صفات کا انکار لازم آئے یا کسی نبی کی تکذیب لازم آئے یا ضروریات دین میں سے کسی امر کا انکار لازم آئے، یا دین کے کسی امر کا استہزاء و اہانت ہو۔ ان صورتوں میں ایسے شخص پر مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو، لہذا مجنون و صبی لا یعقل پر ارتداد کا حکم نہیں ہوگا۔

وایما رجل مسلم سبّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او کذّبہ او عابہ او تنقصہ فقد کفر باللہ وبانت منہ امرأتہ .... وکذلک المرأۃ الا ابا حنیفۃ قال لاتقتل المرأۃ وتجبر علی الاسلام۔ (رد المحتار ص۲۲۴ ج۴)۔

المردۃ — والعیاذ باللہ — کفر مسلم تقرر اسلامہ .... ویکون ذلک بصریح القول او لفعل یستلزم الکفر لزوما بینا الخ۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ص۴۲۲ ج۵)۔

حکم المرتد

مرتد مرد کا حکم یہ ہے کہ اس کو قتل کر دیا جائے۔ واتفق الائمۃ الاربعۃ علیہم رحمۃ اللہ تعالی: علی ان من ثبت ارتدادہ عن الاسلام — والعیاذ باللہ — وجب قتلہ واھدر دمہ۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ۔ ص۴۲۳ ج۵)۔ مرد کی سزا قتل ہونے پر بہت سی احادیث دلیل ہیں۔ چنانچہ

(۱) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعًا — من بدّل دینہ فاقتلوہ — (بخاری) وایضًا اخرج الطبرانی عن معاویۃ بن حیدۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من بدّل دینہ فاقتلوہ — وایضًا اخرجہ عن ابی ہریرۃ وعصمۃ رضی اللہ عنہ۔ واخرج مالک فی

الموطأ عن زید بن اسلم مرسلا: ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: من غیر دینه فاضربوا عنقه۔

(۲) عن عبد الله بن مسعود رضی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا یحل دم امرء مسلم یشهد ان لا اله الا الله وانی رسول الله الا باحدیٰ ثلاث، الثیب الزانی، والنفس بالنفس والتارك لدینه المفارق للجماعة۔ (بخاری ومسلم)

(۳) عن ابی امامة بن سهل بن حنیف عن عثمان بن عفان اشرف یوم الدار فقال انشدکم بالله، اتعلمون ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: لایحل دم امرء مسلم الا باحدیٰ ثلث، زنا بعد احصان اوکفر بعد اسلام اوقتل نفس بغیر حق فیقتل به فوالله ما زنیت فی جاهلیة ولا اسلام ولا ارتددت منذ بایعت رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا قتلت النفس التی حرم الله۔ (ترمذی، نسائی، ابوداؤد)

(٤) عن جریر رضی قال: سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول: اذا ابق العبد الی الشرك فقد حل دمه۔ (ابوداؤد)

(٥) عن عکرمة قال اتی علی رضی بزنادقة فاحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لوکنت انا لم احرقهم لنهی رسول الله صلی الله علیه وسلم: قال: لاتعذبوا بعذاب الله، ولقتلتهم، لقول رسول الله صلی الله علیه وسلم من بدل دینه فاقتلوه۔ (بخاری، ترمذی، ابوداؤد، نسائی)

وغیر ذلك من الاحادیث الکثیرة۔

استتابة المرتد

(۱) احناف کے نزدیک مرتد کو کچھ مہلت دے کر اسلام پیش کرنا مستحب ہے۔ (اگر وہ مہلت طلب کرے) کوئی شبہ ہو تو ازالہ کیا جائے۔ اگر قاضی مناسب سمجھے تو تین دن جیل میں رکھے اگر مسلمان ہو تو فبہا ورنہ قتل کردیا جائے۔ لیکن یہ مہلت دینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، کیونکہ اس کے پاس اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہے۔ اور اب اس پر اسلام پیش کرنا یہ تو دعوت

الی الاسلام ہی ہے۔ ودعوۃ من بلغتہ الدعوۃ غیر واجبۃ بل ھی مستحبۃ۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ فاقتلوا المشرکین اور قولہ علیہ السلام : من بدل دینہ فاقتلوہ میں امہال کی کوئی قید نہیں ہے۔ ولان المرتد کافر حربی لامحالۃ، فلیس بمستأمن لانہ لم یطلب الامان ولاذمی لانہ لم تقبل منہ الجزیۃ، فیجب قتلہ فی الحال من غیر استمہال ــ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ صـ۴۲۴/۵)۔

(۲) امام شافعیؒ کے نزدیک تین دن مہلت دینا واجب ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کا مرتد ہوجانا یہ غالباً کسی شبہ کی وجہ سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے اتنی مدت کی ضرورت ہے جس میں اس کو تأمل کا موقع ملے، تاکہ اس کے سامنے حق ظاہر ہو، اور یہ مدت ہم نے تین دن مقرر کیا۔ جس پر حضرت موسیٰ اور خضر علیہ السلام کا واقعہ دلالت کررہا ہے، حیث قال : ان سألتک عن شیئ بعدھا فلا تصاحبنی " فلما کانت الثالثۃ، قال لہ : " قد بلغت من لدنی عذرا " ــ یہی مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت ہے۔

حکم المرأۃ المرتدۃ

(۱) اگر عورت مرتد ہوجائے تو ائمہ ثلثہ، امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک اس کا حکم مرد کے مانند ہے، اس کو بھی قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ جنایت میں دونوں برابر ہیں۔

الشافعیۃ والمالکیۃ والحنابلۃ ــ قالوا : ان المرأۃ المرتدۃ حکمہا حکم المرتد من الرجال فیجب ان تستتاب قبل قتلہا ثلثۃ ایام الخ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ صـ۴۲۵) انکی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث ہے کہ : ان امرأۃ یقال ام رومان ارتدت فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یعرض علیہا الاسلام فان تابت والا قتلت (الدار قطنی)۔ نیز قولہ علیہ السلام : من بدّل دینہ فاقتلوہ یہ مرد وعورت کے لئے عام ہے۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید کردیا جائیگا اور اسلام پیش کیا جائے گا۔ نیز ہر روز اس کو انتالیس ۳۹ درہ لگایا جائے گا، یہاں تک کہ اسلام قبول کرلے یا تو قید ہی میں مرجائے۔ ہاں اگر اس کو کوئی شخص قتل کرلے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ مرتدہ عورت کو قتل نہ کرنے کی دلیل یوں ہے ــ

(۱) حضورؐ نے قتلِ نساء سے منع فرمایا۔ عن ابن عمرؓ ان امرأۃ وجدت فی بعض

مغازی النبیؐ مقتولۃ فانکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قتل النساء والصبیان۔

(۲) وروی عن معاذ بن جبلؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ حین بعث الی الیمن، ایما رجل ارتد عن الاسلام فادعہ فان تاب فاقبل منہ وان لم یتب فاضرب عنقہ، وایما امرأۃ ارتدت عن الاسلام فادعها فان تابت فاقبل منها وان ابت فاستتبها الخ

(۳) روی ابو یوسف عن ابی حنیفۃ عن عاصم بن ابی النجود عن ابی رزین عن ابن عباسؓ قال: لا تقتل النساء اذا هن ارتددن عن الاسلام ولکن یحبسن ویدعین الی الاسلام ویجبرن علیہ۔

(٤) عن محمد قال بلغنا عن ابن عباسؓ انہ قال: اذا ارتدت المرأۃ عن الاسلام حبست۔ ومثل هذا لا یقال عن اجتهاد۔

(٥) واخرج الدارقطنی عن علیؓ انہ قال: المرتدۃ تستتاب ولا تقتل۔

(۶) نیز کم عقل کی بناپر عورت کی جنایت مرد کے برابر نہیں۔

(۷) عورت میں حرابہ کا احتمال نہیں ہوتا، لعدم صلاحیۃ البنیۃ بخلاف الرجال ... ولهذا نهی النبیؐ عن قتل النساء وعلّلہ بانها لم تکن تقاتل۔ وغیر ذلک۔

انھوں نے جو ام رومان والی حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر قتل کا حکم صرف ردت کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ وہ عورت ساحرہ شاعرہ تھی، آپؐ کے ہجو میں شعر کہتی تھی، اس کے تیس ۳۰ بیٹے تھے، جن کو وہ حضورؐ کے ساتھ لڑنے پر برانگیختہ کرتی تھی۔ ان مختلف وجوہ کی بناپر آپؐ نے اس کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

حکم المرتدۃ ذات رای وتبع

احناف کے نزدیک اگرچہ مرتدہ عورت کو قتل کرنا نہیں ہے، لیکن اگر وہ مرتدہ "ذات رای وتبع" ہو یعنی اپنی رای اور متبعین کے ذریعہ فساد برپا کرنے کا اندیشہ ہو تو اس کو قتل کیا جائے گا۔ لا للردۃ بل للفساد۔ کما فی فتح القدیر ص۷۲ ج۴ مصری؛

لوكانت المرتدة ذات رای وتبع تقتل لا لردتها بل لانها حینئذ تسعیٰ فی الارض بالفساد۔ وكذلك ایضًا فی المرقات شرح المشكوة ص۱۰۶ ج۷۔

حکم شاتم الرسول

مرتد اگر توبہ کرکے مسلمان ہوجائے تو اس کی یہ توبہ قبول ہوگی اور اس کو قتل نہیں کیا جائے گا لیکن اگر اس کے مرتد ہونے کا سبب کسی نبی کو گالی دینا تھا تو اس شاتم رسول کی توبہ مقبول نہ ہوگی، اگر وہ توبہ کرلے تب بھی اس کو قتل کردیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص سبّ رسول کے علاوہ اور کسی وجہ سے مرتد ہوا تھا اور زمانہ ردت میں کسی نبی کو گالی دیا پھر وہ شخص مسلمان ہوگیا تو اس صورت میں اگرچہ اس سے قتل ردت ساقط ہوگیا لیکن قتل سبّ ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ اس کو سبّ رسول کی وجہ سے قتل کردیا جائے گا، لانہ حد من حدود اللہ وجب علیہ۔

واضح رہے کہ اگر کوئی شخص اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو گالی دیدے، پھر توبہ کرلے تو اس کی یہ توبہ مقبول ہوگی۔ چونکہ اللہ تعالیٰ تمام عیوب سے بذات خود عقلاً پاک ہیں اس لئے ان کو گالی دینے کی توبہ قبول ہوتی ہے، بخلاف انبیاء کرام کے، کیونکہ ان کا عیوب سے پاک ہونا یہ بذات خود نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر کی بنا پر ہے، اس لئے ان کو گالی دینے کا حکم سخت ہے، جس کے بعد توبہ کرنے سے بھی قتل ساقط نہیں ہوتا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ص۴۲۸–۴۲۹ ج۵)۔

حکم الزندیق

تعریف الزندیق

زندیق وہ شخص ہے جو ظاہرًا وباطنًا اسلام کی حقانیت کا اقرار کرتا ہے۔ لیکن ضروریات دین کی ایسی تفسیر کرتا ہے جو صحابہ کرام، تابعین وجمہور سلف وخلف کی تفسیر کے خلاف ہو یا جو دلیل قطعی سے ثابت شدہ مسئلہ کا خلاف ہو۔ مثلاً جنت وجہنم کی حقانیت کا اعتقاد رکھتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے، لیکن یہ کہتا ہے کہ اس سے کوئی خاص مقام وجگہ مراد نہیں بلکہ جنت سے قلبی راحت واطمینان ہے جو ملکات محمودہ سے حاصل ہوتا ہے

اور جہنم سے مراد قلبی حزن و پریشانی ہے جو ملکاتِ مذمومہ سے حاصل ہوتی ہے، خارج میں کوئی جنت و دوزخ نہیں ہے۔ علامہ شامیؒ ردالمحتار (صہ ۲۴۱ کراتشی) میں زندیق کی یہ تعریف کرتے ہیں: ھوالمبطن للکفر المعترف بنبوۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی زندیق وہ ہے جو دل میں کفری اعتقاد رکھتا ہے اور بظاہر اسلام اور صداقت محمد کا اعتراف کرتا ہے۔ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ (صہ ۴۲۸/۵) میں ہے: وھوالذی یسر الکفر ویظھر الاسلام وھو الذی کان یسمّٰی منافقاً فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ مرقات (صہ ۱۰۴/۱) میں ہے: وقال اللیث زندیق معروف وزندقتہ انہ لایؤمن بالآخرۃ ووحدانیۃ الخالق، وعن ثعلب لیس زندیق ولا فرزین من کلام العرب ومعناہ علی مایقول العامۃ "ملحد دھری"۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ کسی کا اپنے دل میں کفری اعتقاد رکھنا، اس کا پتہ ہمیں کیسے چلے گا؟ کیونکہ سرائر کی خبر تو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔ نیز تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دنیا کے احکام ظاہر پر ہیں اور سرائر یہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ ہیں، چنانچہ حضورؐ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا: ھلا شققت عن قلبہ وفی لبعض طرق ابی سعید قال صلی اللہ علیہ وسلم: انی لم اؤمر ان انقب عن قلوب الناس۔ (مسلم)۔ تو اس شبہ کے ازالہ میں کہا جائیگا کہ جب یہ شخص اپنی گمراہی کو قرآن کریم کی تحریف یا کسی دوسرے طریقہ سے اصلاح کی شکل میں پیش کرے گا تو ہمیں اس کی کفری پر پتہ چلے گا۔ اس کے دل میں کفری عقیدہ موجود ہونے پر جب بینہ عادلہ قائم ہوجائے گا تو اس کا زندیق ہونا ظاہر ہوجائے گا۔ اس وقت اس کی کفری سرائر کے قبیل سے نہیں ہوگی، جو کہ اللہ کا حوالہ ہے، جس پر کسی کا پتہ نہیں چلتا۔ ردالمحتار (صہ ۲۴۲/۴ کراتشی) میں ہے: فان قلت کیف یکون معروفاً داعیا الی الضلال وقد اعتبر فی مفھومہ الشرعی ان یبطن الکفر۔ قلت لابعد فیہ فان الزندیق یموہ کفرہ ویروج عقیدتہ الفاسدۃ ویخرجھا فی الصورۃ الصحیحۃ، وھٰذا معنی ابطان الکفر فلا ینافی کونہ معروفاً بالضلال والاضلال۔

وقال ابن حزم فی المحلی (ص۱۱/۱۰): قلنا: واذا اعثرنا علی رجل انه یسر الکفر، وقامت البینة العادلة علی اسراره بذلك ظهر کونه زندیقا ولم یکن کفره من السرائر التی یتولاها الله تعالیٰ فان مصلتها مالم یطلع علیه احد من الناس فافهم۔

حُکم

(۱) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک زندیق کو قتل کرنا واجب ہے، اس سے توبہ طلب نہیں کی جائے گی، یہاں تک کہ زندیق اگر توبہ کرے تب بھی اس کو قتل کیا جائے گا، البتہ اس صورت میں یہ قتل بطور حد ہوگا، نہ کہ بسبب کفر۔ لھذا اس کو مسلمان شمار کرکے غسل، کفن دیا جائیگا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، باقی اس کا معاملہ اللہ کے حوالہ کردیا جائے گا۔

(۲) احناف اور شوافع کے نزدیک زندیق سے توبہ طلب کی جائے گی، اگر توبہ کرکے اسلام ظاہر کرلیا تو اس کی توبہ مقبول ہوگی، اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ کافر اصلی جب اسلام ظاہر کرلیتا تو اس کا اسلام مقبول ہوتا اور اس کو ویسا ہی چھوڑ دیا جاتا۔ البتہ اگر وہ زندیق اپنی گمراہی کی طرف داعی اور بلانے والا ہو تو اس کی توبہ کی طرف توجہ نہ کی جائے گی، بلکہ توبہ کرنے کے باوجود بھی اس کو قتل کردیا جائے گا۔ کما فی در المختار: لکن فی حظر لغایۃ الفتوی علی انہ اذا اخذ الساحر او الزندیق المعروف الداعی قبل توبتہ ثم تاب لم تقبل توبتہ ویقتل۔ وفی رد المحتار (ص۲۴۲/۴)۔ قولہ: المعروف ای بالزندقۃ، الداعی الذی یدعوا الناس الی زندقتہ۔

۴۴ باب ثبوت القصاص فی القتل بالحجر وغیرہ من المحددات والمثقلات وقتل الرجل بالمرأة

عن انس بن مالك ان یهودیا قتل جاریة علی اوضاح لها فقتلها بحجر قال: فجیئ بها الی النبی صلی الله علیه وسلم وبها رمق فقال لها: اقتلك فلان؟ فأشارت برأسها ان لا، ثم قال لها الثانیه:

فاشارت ان لا ، ثم سألها الثالثة فقالت نعم واشارت برأسها ، فقتله رسول الله صلی الله علیه وسلم بین حجرین ۔

توضیح الروایة

حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ ایک یہودی نے ایک لڑکی کو اس کا زیور چھیننے کے لئے اس کے سر کو پتھر سے کچل دیا ، اس لڑکی کو حضورؐ کی خدمت میں لایا گیا اس حال میں کہ اس میں جان باقی تھی ، جن لوگوں کے بارے میں اس حرکت کا احتمال ہو سکتا تھا آپؐ نے ان کا نام لیا ۔ ایک کا نام لیا تو لڑکی نے اپنے سر سے "نہیں" کا اشارہ کیا ، دوسرے کا نام لیا تب بھی "نہیں" کا اشارہ کیا ، تیسری مرتبہ جب اس یہودی کا نام لیا تو اس نے سر سے اشارہ کیا کہ "ہاں اسی نے یہ حرکت کی ہے" تو آپؐ نے اس یہودی کو پکڑا اور دو پتھر کے درمیان اس کے سر کو کچلنے کا حکم فرمایا ۔ واضح رہے کہ یہاں صرف مقتولہ کے کہنے ہی سے مقدمہ ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ دوسری روایت میں "فاقر" کہ اس یہودی نے اقرار کیا ۔ (کما جاء عند المصنف فی ہذا الباب) ۔ تو اس اقرار ہی کی بنا پر مقدمہ ثابت ہوا ۔ مقتول شخص نزع کی حالت میں اپنے قاتل کی نشاندہی کرے تو صرف مجروح کے قول سے قتل ثابت نہیں ہوگا ۔ اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے ۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ بمنزلہ "لوث" ہوگا جس سے قسامہ ثابت ہوگا ۔ اگر اولیاء مقتول اس پر قتل کا دعویٰ کر کے قسم کھائیں گے تو قتل عمد کی صورت میں اس کو قتل کیا جائیگا ۔ کیونکہ آدمی موت کے وقت دوسرے شخص پر جھوٹ بولنے کی جرأت نہیں کر سکتا بالخصوص جبکہ قتل کا مسئلہ ہو ، اس لئے مالکیہ حضرات اس کو لوث قرار دیتے ہیں ۔ (وقد مر بحث القسامۃ فی بابھا)

المباحث المتعلقة

قولہ : فقتلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین حجرین ـــ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ مرد کو قصاصاً عورت کے بدلہ قتل کیا جائیگا ۔ اور اس پر تمام ائمہ کا اجماع ہے ۔ لیکن یہاں اور دو مسئلے ہیں ، جن میں ائمہ کا اختلاف ہوگیا ۔ (۱) کیا القتل بالمثقل یہ عمد ہے ، جس سے قصاص واجب ہوگا ؟ (۲) طریق قصاص میں مساوات و مماثلت کا مسئلہ ۔ ہم ان

مسائل کے پہلے بطور تمہید قتل کی مختلف اقسام ان کے احکام سمیت بیان کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

اقسام قتل

قتل کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) قتل عمد۔ (۲) قتل شبہ عمد (۳) قتل خطأ۔ (۴) قتل جاری مجری خطأ۔ (۵ قتل سبب

قتل عمد

امام ابوحنیفہ کے نزدیک قتل عمد وہ ہے کہ کسی کو قصداً ایسی ہتھیار سے قتل کیا جائے جو دھار و تیز ہو، یا ایسی چیز سے مارا جو گوشت و پوست کاٹ کر تفریق اعضاء میں تیز ہتھیار کے قائم مقام ہو جیسے بانس کے تیز چھلکے اور تیز دھاری دار پتھر

ائمہ ثلثہ اور صاحبینؒ کے نزدیک قتل عمد وہ ہے کہ کسی کو قصداً ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے آدمی عام طور سے مر جاتا ہے۔ دھاری دار ہونا شرط نہیں جیسے بڑا پتھر اور بڑی لاٹھی، جو کہ نہ تیز ہتھیار ہے اور نہ تفریق اعضاء میں تیز ہتھیار کے قائم مقام، البتہ ایسے ہیں کہ ان کے لگانے سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے، ان سے مارا ہوا بھی قتل عمد میں داخل ہے۔

قتل شبہ عمد

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر اس کی تعریف یہ ہے کہ ایسے آلہ سے مارنا جو قتل کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہو، خواہ غالباً مر جاتا ہو جیسے بڑی لاٹھی یا پتھر، یا غالباً نہ مرتا ہو جیسے چھوٹی لاٹھی یا چھوٹے پتھر سے مارا۔

ائمہ ثلثہ اور صاحبینؒ کے نزدیک شبہ عمد کہتے ہیں ایسے آلہ سے مارنے کا قصد کرنا جس سے غالباً مارا نہیں جاتا، لیکن وہ مر گیا، جیسے چھوٹی لاٹھی یا بیت سے مارا اور وہ مر گیا۔

اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں نکلے گا کہ جب بڑی لاٹھی یا بڑے پتھر سے کسی کو قتل کر دیا گیا تو ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے مذہب پر یہ قتل عمد اور موجب قصاص ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر یہ قتل شبہ عمد ہوگا، جس میں دیت آئے گی نہ کہ قصاص۔

فریقین کی دلائل آگے آئیں گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

قتل عمد کا حکم اخروی یہ ہے کہ وہ اکبر الکبائر میں سے ہے، اس کی سخت سزا قرآن وحدیث میں آئی ہے۔ غضب ولعنت آئی ہے، اور دنیاوی حکم اس کا قصاص ہے، ہاں اگر اولیاء مقتول معاف کردے تو دیت آسکتی ہے، بشرطیکہ قاتل بھی راضی ہو لہٰذا اگر قاتل دیت پہ راضی نہ ہو بلکہ قتل پر تیار رہے تو اولیاء مقتول کو قصاص ہی لینا پڑے گا، دیت نہیں لے سکتے۔ یہی امام ابو حنیفہ، مالک اور ابراہیم نخعیؒ کا مذہب ہے۔ لیکن امام شافعی، احمد اور اسحاقؒ کے نزدیک اس میں قاتل کی رضامندی کی ضرورت نہیں، لہٰذا اولیاء مقتول کو یہ حق ہے کہ وہ قصاص معاف کرکے قاتل کے ذمہ دیت لگادے، اگرچہ قاتل دیت دینے پہ راضی نہ ہو۔ قتل عمد کا تیسرا حکم یہ ہے کہ قاتل مقتول کے میراث سے محروم ہوگا، باقی کفارہ واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے، ہمارے نزدیک نہیں۔

اور قتل شبہ عمد کا موجب یہ چیزیں ہیں۔ (۱) معصیت کبیرہ، (۲) کفارہ علی القاتل، جو کہ قاتل کو خود ادا کرنا ہوگا، یہ کفارہ مومن غلام آزاد کرنا ہے، اگر ایسا نہ ہو سکے تو دو ماہ کے پے درپے روزے رکھنے ہوں گے۔ اس باب میں اطعام مساکین کافی نہیں، نص نے صرف دو ہی چیزیں بیان کی ہیں، تحریر رقبۃ مؤمنۃ اور صیام (۳) عاقلہ پر دیت مغلظہ، جس کی تفصیل دوسری کتابوں میں دیکھ لی جائیں۔ (۴) حرمان عن المیراث۔

قتل خطأ

خطأ کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) خطأ فی القصد کہ دور سے کوئی چیز نظر آئی، سمجھا کہ یہ شکار ہے، اس کی طرف تیر یا گولی لگادی، واقع میں وہ آدمی تھا اور اس کے لگنے سے مرگیا، یا تو کافر حربی سمجھ کر قتل کرڈالا۔ واقع میں اس کا خلاف تھا۔ (۲) خطأ فی الفعل، کہ تیر مارا تھا شکار پر لیکن غلطی سے وہ آدمی پر پڑگیا اور مرگیا۔

بہرحال ہر دونوں صورتوں میں قتل خطاء کا موجب یہ چیزیں ہیں۔ (۱) الکفارۃ علی القاتل۔ (۲) الدیۃ علی العاقلۃ۔ (۳) حرمان عن المیراث۔ (۴) گناہ کے بارے میں فیصلہ یہ ہے کہ اس میں قتل عمد اور شبہ عمد کی طرح تو گناہ نہیں ہے اس لئے کہ قصد

نہیں ہے۔ لیکن بے احتیاطی کرنے کا گنا اس کے ذمہ ہے، جس کی تکفیر کے لئے کفارہ واجب ہوا ہے۔

قتل جاری مجریٰ خطأ

یعنی وہ قتل جو قائم مقام خطأ کے سمجھا جاتا ہے کہ قاتل سے فعل قتل پایا جائے لیکن اس میں قاتل سے کسی قسم کا قصد وارادہ نہیں پایا گیا، جیسے کوئی آدمی سویا ہوا تھا، سونے کی حالت میں الٹ کر کسی پہ جا پڑا اور وہ مرگیا۔ اس کا حکم بعینہ قتل خطأ کے مانند ہے کیونکہ اس نے سونے میں احتیاط نہیں کی کہ ایسی جگہ میں کیوں سویا جہاں اس کی وجہ سے دوسرے کے قتل ہونے کا اندیشہ ہے۔

قتل سبب

پانچویں قسم قتل "قتل سبب" ہے کہ یہاں قاتل کا فعل مقتول سے متصل نہیں ہوا بلکہ وہ سبب محض ہوا، جیسا کہ کسی نے اپنی غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا یا پتھر رکھ دیا کہ وہاں گر کر یا پتھر سے ٹکرا کر کوئی مرگیا، یہ آدمی اس کے قتل کا سبب بنا ہے لیکن مباشر بالقتل نہیں ہے۔

قتل سبب کا حکم حنفیہ کے نزدیک دیت علی العاقلہ ہے اور قتل کا گناہ تو نہیں ہوگا لیکن غیر کی مِلک میں حفر کا گناہ ہوگا۔ کفارہ واجب نہیں ہوگا اور میراث سے بھی محروم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ شخص حقیقۃً قتل کا مباشر اور مرتکب نہیں ہے۔" کفارہ اور حرمان عن المیراث اسی شخص کے ساتھ مختص ہے جو مباشر قتل ہو، اور مباشرۃِ قتل صرف پہلی چار قسموں میں ہے۔ البتہ قتل سبب میں دیت واجب قرار دی گئی ہے تاکہ اِھدارِ نفس لازم نہ آوے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قتل سبب یہ حکم میں قتل خطأ کے مانند ہے۔

یہاں تک اقسام قتل کا بیان تھا۔ اب حدیث باب سے متعلق دونوں مسئلے کو بالترتیب ملاحظہ کیجئے۔

مسألة القتل بالمثقل

پہلے گذر چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ـــ قتل کا عمد اور موجب قصاص

ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قتل ہتھیار یا تو تفریق اعضاء میں جو چیز ہتھیار کے قائم مقام ہے، اس سے ہو، لہٰذا پتھر اور لاٹھی اگرچہ بڑے ہی کیوں نہ ہو، اس سے قتل کرنا، یہ عمد نہیں ہوگا، لہٰذا وہاں قصاص نہیں آئے گا، بلکہ یہ شبہ عمد ہے، جس سے دیت واجب ہوگی۔ وھو قول الحسن والشعبی وابن المسیب وعطاء وطاؤس وغیرھم۔

(۲) ائمہ ثلثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک قتل عمد وہ ہے کہ — کسی کو ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے آدمی عام طور سے مرجاتا ہے، خواہ یہ ہتھیار یا ہتھیار کے قائم مقام ہو یا نہ ہو، لہٰذا بڑے پتھر اور بڑی لاٹھی سے مار دیا تو بھی قتل عمد ہے۔ وھو قول النخعی والزھری وابن سیرین وحماد وعمرو بن دینار وابن ابی لیلیٰ واسحاق وغیرھم۔

دلائل جمہور اس حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ وہاں یہودی نے اس لڑکی کو پتھر سے قتل کیا تھا، حضورؐ نے اس یہودی کو قصاصاً قتل کیا۔

امام ابوحنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں — (۱) حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث: کل شیٔ خطأ الا السیف وفی کل خطأ ارش۔ (دار قطنی) وعنہ ایضاً مرفوعاً: لاعمد الا بالسیف (کنز العمال بحوالہ مسند احمد)۔ معلوم ہوا کہ عمد یہ تلوار کے ساتھ مخصوص ہے۔ (۲) عن عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الا ان دیۃ الخطأ شبہ العمد ما کان بالعصا مائۃ من الابل الخ۔ (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ)۔

(۳) عن ابن عمرؓ مرفوعاً: الا ان دیۃ الخطأ شبہ العمد ما کان بالسوط والعصا۔ ان روایتوں میں آپؐ نے سوط اور عصا کے سلسلہ میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی، بلکہ مطلقاً آپؐ نے اس کو شبہ عمد قرار دیا۔

(۴) عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لاقود الا بالسیف، یعنی قصاص صرف تلوار کی صورت میں ہے۔ (دار قطنی)، وعن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لاقود الا بحدیدۃ وعن ابن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاقود الا بسلاح وعن ابی سعید الخدریؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: القود بالسیف والخطأ علی العاقلۃ۔ (دار قطنی)

(۵) حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث جو بخاری، مسلم اور دوسری کتابوں میں موجود ہے کہ

قبیلۂ ہذیل کی دو عورتوں نے باہم لڑائی کی، فرمت احداھما الاخریٰ بحجر وفی روایۃ ضربت امرأۃ ضرتھا بعمود فسطاس" وفی روایۃ "فضربت احداھما علی الاخریٰ بمسطح، جس میں مضروبۃ مرگئی، فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیۃ المقتول علی عصبۃ القاتل۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کے سلسلہ میں اس پتھر یا عمود کی کوئی تفصیل نہیں پوچھی کہ وہ چھوٹا تھا یا بڑا، بلکہ آپؐ نے وہاں دیت واجب قرار دی۔ تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا قتل قتلِ عمد نہیں ہے ورنہ وہاں قصاص واجب ہوتا۔

مذہبِ ابوحنیفہ کی تحقیق

واضح رہے کہ بڑی لاٹھی، بڑے پتھر وغیرہ سے قتل کرنا (اعنی القتل بالمثقل) یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شبہ عمد ہونا اس وقت ہے جبکہ یہ ثابت نہ ہو کہ اسے قاتل کا اس شخص کو قتل کرنے کا قصد وارادہ تھا، اب اگر یہ ثابت ہوجائے کہ اس سے قاتل کا اس شخص کو قتل کرنے ہی کا ارادہ تھا، اس نے بڑی لاٹھی یا بڑے پتھر سے اس پر بغرضِ قتل ہی حملہ کیا، مثلاً وہ اس کا اقرار کررہا ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی یہ قتلِ عمد ہے جس سے قصاص واجب ہوگا۔ وقد غفل عن ذلک کثیر ممن یعترض علیہ۔ حالانکہ اس بات کی تصریح احناف کی کتابوں میں موجود ہے، کما فی رد المحتار (ص۵۳۰ ج۶ پاکستانی)، وفی المعراج عن المجتبیٰ یشترط عند ابی حنیفۃ، ای فی شبہ العمد ان یقصد التأدیب دون الاتلاف۔

فائدہ

اصل بات یہ ہے کہ — عمد کے معنی قصد کے ہیں، لہذا جہاں قتل کا قصد متحقق ہو وہی قتل عمد ہوگا، لیکن قصد یہ ایک مخفی شئ ہے، اس لئے شریعت نے قضائً آلہ کو اس کے قائم مقام کردیا۔ چنانچہ ردالمحتار (ص۵۲۷ ج۶) میں ہے:

"انما شرط فیہ الألۃ لان العمد ھو القصد ولا یوقف علیہ الا بدلیلہ، ودلیلہ استعمال القاتل الألۃ فاقیم الدلیل مقام المدلول، لان الدلائل تقوم مقام مدلولاتھا فی المعارف الظنیۃ ولا یقبل قول القاتل "لم اقصد قتلہ"۔

لھذا اگر وہ اس آلہ کو استعمال کرے اور بعد میں اپنی نیت قتل کا انکار بھی کرے تو اس کا یہ انکار قضائً معتبر نہ ہوگا، ہاں دیانۃً اس کا اعتبار ہوگا۔

اب کس قسم کا آلہ قصد قتل کی دلیل بنے گا؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہو گیا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسا آلہ ہو جو سلاح یا سلاح کے قائم مقام ہو۔ اور جمہور کے نزدیک ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے آدمی عام طور سے مر جاتا ہے، خواہ دھاری دار ہو یا نہ ہو۔ یہ قصدِ قتل کی دلیل ہے۔ کالعصا الکبیر والحجر الکبیر۔ لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں، بڑی لاٹھی، بڑا پتھر وغیرہ غیر قتل میں بھی استعمال ہوتا ہے، لھذا اگر عمد کا انکار کر رہا ہے تو اس کا یہ انکار قضاءً معتبر ہو گا، اگر اقرار کرے تو قتلِ عمد ہو گا۔ الغرض اگر قاتل اپنے قصد قتل کا اقرار کرے تو بالاتفاق وہ قتل عمد ہی ہو گا، خواہ جو بھی آلہ سے قتل کرے۔ اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

الجواب عن حدیث الباب

جمہور نے جو حدیث انس سے استدلال کیا اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔

(۱) آپ ﷺ کا اس یہودی کو قتل کرنا تعزیراً وسیاسۃً تھا۔ قصاص کے طور پر نہیں تھا، اس لئے کہ وہ یہودی پہلے ہی سے مجرم تھا۔

(۲) اگر یہ قتل بطور قصاص ہو تو وہ لاقود الا بالسیف جیسی احادیث کی وجہ سے منسوخ ہے، لیکن صرف احتمال سے نسخ کا فیصلہ نہیں کیا جاتا جب تک کہ مقدم ومؤخر کا علم نہ ہو۔

(۳) یہودی نے بچی کو راستہ میں پکڑ کر مارا ہے اور اس کا مال بھی لیا ہے لھذا یہ قطع الطریق ہے اور قطع الطریق میں جس آلہ سے بھی کسی کو مارے اس کو بدلہ میں قتل کیا جاتا ہے، اس لئے یہودی کو قتل کیا گیا۔

(۴) یہودی کا مقصد ہی اس لڑکی کو قتل کرنا تھا تاکہ اس کے ہار لینے کا راز چھپا رہے، اس لئے ممکن ہے کہ جہاں اس نے اس فعل کا اقرار کیا اس کا بھی اقرار کیا ہو کہ میرا مقصد جان سے مارنا تھا۔ اور جب قتل کا قصد وارادہ پایا جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی وہ قتل عمد ہوتا ہے، خواہ آلہ جس قسم کا بھی ہو، کما مرّ آنفاً۔ فلا یصح استدلالھم بھذا الحدیث۔

واضح رہے کہ حنفیہ نے امام ابوحنیفہ کے قول کی تنقیح کرتے ہوئے بڑی تعمیم کر دی

ہے کہ حدید جیسا بھی ہو اور اسی کے حکم میں سونا چاندی، پیتل، تانبہ سب کو داخل کر دیا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے جوہرہ سے نقل کیا ہے کہ ــــ جمیع ما کان من الحدید سواء کان یقطع او یبضع کالسیف ومطرقة الحدید سواء کان الغالب منه الهلاک ام لا، وکذا کل ما یشبه الحدید کالصفر والرصاص والذهب والفضة سواء کان یبضع او یرض حتی لو قتله بالمثقل منها یجب القصاص۔ (رد المحتار ص ۵۲۷ – ۵۲۸)۔

اس لئے موجودہ زمانہ میں صاحبین اور ائمہ ثلثہ کا قول ہی زیادہ لائق عمل ہے، اس لئے کہ لوگوں نے جان لینے کے لئے طرح طرح کی چیزیں ایجاد کر رکھی ہیں جس طرح کہ زہر کا پلانا ظاہر الروایۃ کے مطابق موجب قصاص نہیں تھا، لیکن فساد زمانہ کی بنا پر قصاص کو واجب قرار دیا جاتا ہے۔ تو یہاں پر بھی صاحبین کا قول زیادہ مناسب ہے۔

قاتل سے کیفیتِ قتل میں قصاص

(۱) اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ قصاص کی کیفیت کیا ہونی چاہئے، تو امام شافعی و مالکؒ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ــ قاتل نے جس کیفیت سے قتل کیا ہے اسی طرح قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، فمن قتل الآخر بحجر قُتل بحجر مثله، ومن أغرق انسانًا فی الماء أُغرق فی الماء، ومن قتله بعصا کبیر قُتل بعصا کبیر مثله۔ بشرطیکہ وہ فعل خود گناہ نہ ہو مثلاً کسی کو زنا یا لواطت کے ذریعہ قتل کر دیا تو یہ عمل اس کے ساتھ نہیں کیا جائے گا۔ انہوں نے حدیثِ باب سے استدلال کیا کہ اس یہودی نے اس لڑکی کا سر پتھر سے کچلا تھا تو آپؐ نے بھی قصاص میں اس کے سر کو کچل دیا۔ نیز ان کا استدلال وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ، مَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ، وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا وغیرہ آیات سے ہے۔

(۲) امام ابو حنیفہؒ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ۔ تلوار

اور وہ جو تلوار کے حکم میں ہو صرف اسی سے قصاص لیا جائے گا، خواہ قاتل نے کسی طریقہ سے ہی قتل کیا ہو۔ ان کی دلیل ــــ

(۱) قولہ تعالیٰ : النفس بالنفس، کہ صرف جان لینے میں مماثلت مطلوب ہے جان لینے کے طریقہ میں مماثلت مطلوب نہیں ہے۔

(۲) شوافع اور مالکیہ نے جن آیات سے استدلال کیا امام ابوحنیفہؒ انہی آیات سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ ان آیات میں مماثلت کا حکم دیا گیا ہے، اور مماثلت صرف نفسِ قتل میں ممکن ہے، طریقۂ قتل میں ممکن نہیں، کیونکہ بعض شخص پتھر کے ایک ضربہ سے مر جاتا ہے تو دوسرا چند ضربہ سے بھی نہیں مرتا۔ اب اگر خصوصِ طریقہ کی رعایت کرتے ہوئے قاتل کو پتھر سے ایک مرتبہ مارا جاوے کہ اس نے بھی ایک مرتبہ ہی مارا تھا، لیکن اس ایک ضرب سے قاتل نہیں مرا تو اس صورت میں اگر قاتل کو ایک ضربہ کے بعد زندہ چھوڑ دیا جائے تو اھدار دم لازم آئے گا، اور اگر زیادہ ضرب لگایا جائے تو مماثلت نہیں ہوگی بلکہ اعتداء لازم آئے گا، کیونکہ اس نے تو صرف ایک ضربہ سے قتل کیا تھا، لیکن اس کو ضربات مختلفہ سے قتل کیا گیا، نیز ضربہ کی کیفیت اور اثر میں بھی مماثلت ممکن نہیں، لھذا جب خصوص طریق میں مماثلت ممکن ہی نہیں ہے بنا بریں نفس قتل کی مماثلت پر اکتفا کر لیا جائے گا۔ اب جب نفس قتل میں مماثلت مقصود ہے لھذا جو چیز موضوع للقتل ہے اسی ہی کو استعمال کیا جائے گا۔ وھذا ھو قولنا۔

(۳) امام طحاوی اور علامہ عینیؒ نے اس مسئلہ میں "لاقود الا بالسیف" والی حدیث سے استدلال کیا۔ لیکن پہلے گذرا ہے کہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ۔ القود ای القصاص لایجب الا اذا وقع القتل بالسیف، یعنی قصاص صرف اس قتل میں آتا ہے جو بذریعہ تلوار ہو۔ (کما مر البحث)۔ اب جنہوں نے اس حدیث سے زیرِ بحث مسئلہ میں استدلال کیا انہوں نے اس کی یوں تفسیر کی ہے کہ ــــ القود لایستوفی الا بالسیف یعنی قصاص صرف تلوار ہی سے لیا جا سکتا ہے۔ پہلی تفسیر میں "الا بالسیف" کی بار سببیت کے لئے تھی اور اس تفسیر کے مطابق بار برائے

استعانت ہوگی۔ اب اگر دونوں تفسیر ایک ساتھ مراد لی جاویں تو عموم مشترک لازم آتا ہے جو کہ احناف کے نزدیک ناجائز ہے، لھذا اس حدیث سے ایک ساتھ دونوں مسئلے میں استدلال کرنا کیونکر صحیح ہوگا؟

اسی لئے بعض حنفیہ نے تو صرف پہلے مسئلہ ہی میں اس سے استدلال کیا اور زیر بحث مسئلہ میں فقط آیات ہی پر اکتفا کیا، اور بعض احناف نے اس سے دونوں مسئلے میں استدلال کیا اور مذکورہ اشکال کا یوں جواب دیا کہ — یہ حدیث مختلف صحابہ سے مروی ہے، جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے مختلف مواقع میں اس کو بیان فرمایا۔ تو ہو سکتا ہے کہ آپ نے "لا قود الا بالسیف" کہہ کر کبھی پہلا معنی مراد لیا ہے اور کبھی دوسرا معنی، جب پہلا معنی مراد لیا تو اس کے ساتھ "لکل شئ خطأ الا السیف" یا تو "لا عمد الا بالسیف" کے الفاظ بڑھا دیا۔ اور جب دوسرا معنی مراد لیا تو صرف "لا قود الا بالسیف" ہی پر اکتفا فرمایا

الجواب عن حدیث الباب

(۱) امام طحاویؒ نے حدیث باب کو "نھی عن المثلة" کی حدیث کے ذریعہ منسوخ قرار دیا ہے۔

لیکن یہ جواب ضعیف ہے، کیونکہ مثلہ صرف اس وقت ممنوع ہے جبکہ وہ کسی وجہ شرعی کی بنا پر نہ ہو، چنانچہ ہاتھ کاٹنا یہ مثلہ ہے، حالانکہ چور کا ہاتھ کاٹنا، میدان جنگ میں حملہ کرتے وقت ہاتھ پیر میں وار کر دینا جس سے ہاتھ یا پیر کٹ جائے، درست ہے، تو ہو سکتا ہے کہ یہ مثلہ بطور قصاص جائز ہو، لھذا "نھی عن المثلہ" کی حدیث سے اس حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

(۲) راجح جواب یہ ہے کہ یہ ایک جزئی واقعہ ہے، جس میں یہ احتمال ہے کہ اس یہودی کا نفس قتل تو بطور قصاص تھا، لیکن پتھر سے سر کچلنا یہ تعزیر و سیاست کے طور پر تھا، کیونکہ یہ شخص اس جرم میں مشہور تھا، اور قاضی کو اس قسم کی تعزیر کا حق آج بھی حاصل ہے۔ فلا یصح الاستدلال بھذا الحدیث۔

---

۶۵ باب الصائل علی نفس الانسان وعضوه اذا دفعه الموصول علیه فاتلف نفسه او عضوه لا ضمان علیه

عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ قال: قاتل یعلی بن مینة او ابن امیة رجلا فعض احدهما صاحبه فانتزع یده من فمه، فنزع ثنیته فاختصما الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: ایعض احدکم کما یعض الفحل؟ لا دیة له۔

توضیح الروایة یعلی بن امیہ التمیمی الحنظلی، جن کے باپ کا نام امیہ اور ماں کا نام مینہ تھا، انہوں نے ایک آدمی کے ساتھ لڑائی کی، یہ آدمی اور کوئی نہیں بلکہ ان کے اجیر وملازم تھا۔ (کما جاء فی روایات اخر)۔ تو یعلی بن امیہ اور اس اجیر میں سے کسی ایک نے دوسرے کے ہاتھ کو اپنے دانت سے کاٹا۔ کاٹنے والا کون تھا؟ تو تمام روایات پر نظر ڈالنے سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ عاض (کاٹنے والا) خود حضرت یعلی تھے، لیکن انہوں نے اس بات کی نسبت اپنی طرف کرنے کو ناپسند کیا، اس لئے انہوں نے عاض کے نام کو مبہم رکھدیا۔ الغرض اس اجیر نے زور سے اپنا ہاتھ کھینچا، جس سے یعلی کے سامنے کا دانت گر گیا، مقدمہ حضورؐ کی خدمت میں پیش ہوا، آپؐ نے زجر و توبیخ کے طور پر فرمایا: کیا تمہارا کوئی دوسرے کو اونٹ کے مانند چباتا رہے، اس کی کوئی دیت نہیں ہے۔ دوسری روایت میں ہے، آپؐ نے فرمایا: ایدع یده فی فیک تقضمها کالفحل (بخاری ومسلم)، کیا وہ شخص اپنے ہاتھ کو تیرے منہ میں رکھدے اور تو اس کو اونٹ کے مانند چباتا رہے؟ الغرض حضورؐ نے اس دانت کے ساقط ہونے پر کوئی دیت واجب نہیں فرمائی۔

مفاد الروایة اس حدیث سے ایک کلیہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی دوسرے کی جان یا اس کے عضو پر یا مال واہل وعیال پر از خود بلا کسی وجہ حملہ کرے تو ایسے حملہ کو حتی المقدور دفع کرنا اس کا حق ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: فمن

اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم، وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من اشار بحدیدۃ الی احد المسلمین یریدبھا قتلہ فقد وجب دمہ — البتہ دفاع عن النفس اور دفاع عن المال میں فرق ہے، اگر جان پر حملہ کرے تو اس کا دفع کرنا واجب ہے ورنہ وہ شخص گنہگار ہوگا، اور اگر مال پر حملہ کرے تو اس کا دفع کرنا اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے، واجب نہیں، کیونکہ اپنا مال کسی کو دیدینے کا حق ہے لیکن جان دینے کا تو حق نہیں۔ اب اس دفع کرنے میں حملہ آور کا جانی و مالی نقصان ہو جائے تو یہ ھدر ہے، دافع پر کوئی ضمان نہیں۔ چنانچہ شرح السنۃ میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ بدفعلی کا ارادہ کرے اور وہ عورت اپنی عزت کے خاطر اس شخص کو قتل کردے تو اس کا دم ہدر ہے، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایسا ایک واقعہ پیش آیا، فقال عمر ھٰذا قتیل اللہ وھدر دمہ — البتہ مستحب یہ ہے کہ بغیر قتل دفع کرنے کی کوشش کرے، مجبوری کے وقت قتل کرے۔ وینبغی ان یدفع بالاحسن فالاحسن فان لم یمتنع الا بالمقاتلۃ دقتلہ فدمہ ھدر — (مرقات)۔

نیز ظالم کو قتل کرنا جائز ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ خود مظلوم کو قتل کرنے کا ارادہ کرے، بلکہ اس کے بغیر بھی ظالم کو قتل کرنا جائز ہے جبکہ بغیر قتل کے اس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو۔ چنانچہ جب چور کو قتل کرنے کے بغیر اپنا مال حفاظت کرنا ممکن نہ ہو تو اس وقت اس کو قتل کرنا جائز ہے، حالانکہ اس نے تو صرف مال چرانے کا ارادہ کیا تھا نہ کہ صاحب مال کو قتل کرنے کا۔ لاطلاق قولہ علیہ السلام: من قتل دون مالہ فھو شہید۔ وفی روایۃ من قتل دون مظلمۃ فھو شہید۔ (کذا فی اعلاء السنن ص۱۲۳ ج۱۸ بحوالہ عزیزی)۔

٦٦ باب اثبات القصاص فی الاسنان وما فی معناها

عن انس ان اخت الربیع ام حارثۃ جرحت انسانا فاختصموا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القصاص القصاص، فقالت ام الربیع، یا رسول اللہ: ایقتص من فلانۃ؟

واللہ لایقتص منہا، فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: سبحان اللہ یا ام الربیع القصاص کتاب اللہ قالت: لا واللہ لایقتص منہا ابدا، قال فما زالت حتی قبلوا الدیۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان من عباد اللہ من لو اقسم علی اللہ لابرہ۔

ترجمۃ الروایۃ

حضرت انس بن مالکؓ (خادم رسول صلی اللہ علیہ وسلم) سے مروی ہے کہ رُبَیِّع (بضم الراء وفتح الباء وکسر الیاء المشددۃ) کی بہن ام حارثہ نے ایک انسان کو زخمی کیا تو لوگ حضورؐ کے پاس مقدمہ لے کر گئے، آپؐ نے فرمایا: القصاص، القصاص، تو ربیع کی ماں نے کہا اے اللہ کے رسول! کیا فلانہ سے قصاص لیا جائے گا؟ اللہ کی قسم اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ آپؐ نے فرمایا: سبحان اللہ! اے ربیع کی ماں! قصاص یہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہے، ام الربیع نے کہا: نہیں، اللہ کی قسم اس سے کبھی بھی قصاص نہیں لیا جائے گا۔ راوی (حضرت انسؓ) فرماتے ہیں کہ وہ یہ بات کہتی رہی یہاں تک کہ لوگوں نے دیت قبول کرلی (اور قصاص چھوڑ دیا)، تو آپؐ نے فرمایا: بے شک اللہ کے بندگان میں سے ایسے بندے بھی ہیں کہ اگر وہ اللہ تعالیٰ پر قسم کھالے تو اللہ اس کو اپنی قسم میں حانث ہونے نہیں دیتے۔

رفع التعارض

اس واقعہ کے سلسلے میں مسلم شریف کی یہ روایت اور بخاری شریف کی روایات متعارض ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف کی ایک روایت یوں ہے: عن انس بن مالکؓ ان الربیع کسرت ثنیۃ جاریۃ وطلبوا الیہا العفو فاتوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فابوا الا القصاص فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالقصاص فقال انس بن النضر یا رسول اللہ اتکسر ثنیۃ الربیع؟ لا والذی بعثک بالحق لایکسر ثنیتہا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کتاب اللہ القصاص، فرضی القوم فعفوا، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان من عباد اللہ من لو اقسم علی اللہ لابرہ۔ تو یہاں تین اختلافین

ہیں۔

(۱) مسلم شریف کی روایت کے مطابق جنایت کرنے والی عورت وہ ربیع کی بہن ہے لیکن بخاری شریف کی اکثر روایات کے مطابق جانیہ خود ربیع ہے نہ کہ ان کی بہن۔

(۲) مسلم شریف کی روایت میں جنایت وہ جراح اور زخمی ہے، جبکہ بخاری شریف کی اکثر روایات میں وہ دانت توڑنا ہے۔

(۳) مسلم شریف کی روایت کے مطابق قسم کھانے والی ربیع کی ماں ہے لیکن بخاری شریف کی اکثر روایات کے مطابق قسم کھانے والا انس بن النضرؓ ہے جو انس بن مالکؓ کے چچا اور ربیع کے بھائی ہیں۔

(واضح رہے کہ خادم رسولؐ حضرت انسؓ کے باپ مالک بن النضر بن ضمضم ہیں۔ اس مالک کے بھائی انس بن النضر اور ان کی بہن ربیع بنت نضر ہیں۔ لھذا انس بن النضر، انس بن مالک کے چچا اور ربیع بنت نضر کے بھائی ہوئے۔)

ان مختلف روایات میں تطبیق دیتے ہوئے علامہ نووی فرماتے ہیں: قلتُ: انھما قضیتان، یہ دو مستقل واقعہ ہیں۔ ایک واقعہ میں ربیع کی بہن نے کسی آدمی کو زخمی کیا اور قسم کھائی ربیع کی ماں نے، اور دوسرے واقعہ میں خود ربیع نے ایک لڑکی کے دانت توڑے اور قسم کھائی انس بن النضر نے۔ وبہ جزم الکرمانی والیہ مال العینی والابی۔

لیکن تعدد قصہ پر محمول کرنا بعید ہے، کیونکہ راوی بھی ایک ہے اور سیاقِ قصہ بھی ایک ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ جنایت کرنے والی وہ خود ربیع ہے، کسی راوی کے تصرف یا ناسخ کی غلطی سے وہ اخت الربیع بن گئی — وبذلک ارتفع الخلاف فی الامر الاول۔

دوسرا اختلاف کا رفع بالکل آسان ہے، کیونکہ جرح یہ دانت توڑنے کو شامل رکھتا ہے، لھذا جرحت اور کسرت ثنیۃ جاریۃ میں کوئی منافات نہیں ہے۔ چنانچہ اعلاء السنن (ص۱۱/۱۸) میں ہے: وقد روی ھذہ القصۃ حمید عن انس عند البخاری، وقال فیہ "ان الربیع کسرت ثنیۃ جاریۃ" وھو مفسر لما ابھمہ ثابت، لان القصۃ واحدۃ کما یدل علیہ السیاق۔

اب تیسرا اختلاف باقی رہ گیا کہ قسم کھانے والا کون ہے؟ تو شاید کسی راوی کو اسکی تعیین میں وہم ہوگیا، اور اس قسم کے وہم واختلاف سے نفسِ حدیث کے ثبوت میں کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور نہ یہ لازم آتا کہ اس کو متعدد واقعہ پر محمول کیا جائے، کیونکہ بہت سے ثقہ رواۃ سے بھی اس قسم کا اختلاف ہوجاتاہے۔ اعلاء السنن (ص۱۱/۱۸) میں ہے: واختلاف ثابت وحمید فی ان الجانیۃ کانت الربیع او اختھا والحالفۃ کانت ام الربیع او اخوھا انس لایجعلھا قصتین کما توھمہ النووی وغیرہ، لان ھذا الاختلاف ناش من قلۃ ضبط الرواۃ، وربما یختلفون فی امر مقصود فما ظنک بغیر المقصود؟

مسئلۃ القصاص بین الرجال والنساء

مرد وعورت کے درمیان جان میں قصاص جاری ہونے پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، کہ مرد کے بدلہ عورت کو اور عورت کے بدلہ مرد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا، لقولہ تعالیٰ: النفس بالنفس، وقولہ تعالی الحر بالحر، وما مر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضّ رأس الیھودی بجاریۃ وغیر ذلک من الادلۃ۔

لیکن مرد وعورت کے اعضاء کے درمیان قصاص جاری ہوگا یا نہیں، اس بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلثہ مالک، شافعی واحمدؒ کے نزدیک جان کی طرح اعضاء میں بھی قصاص جاری ہوگا۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعضاء واطراف میں قصاص جاری نہ ہوگا، کیونکہ اعضاء میں مساوات کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ شل کے بدلہ صحیح اور ناقص کے بدلہ کامل عضو کو بطور قصاص نہیں لیاجاتا، اسی طرح اعضاء یہ مال کے حکم میں ہیں، اور مرد وعورت کے اعضاء کی مالیت میں تفاوت ہے، لھذا عدم مساوات کی بناء پر قصاص جاری نہ ہوگا۔ وفی احکام القرآن للجصاص (ص۱۴۰/۱) ... بخلاف یدی الرجل والمرأۃ فان منافع احدھما مغایرۃ لمنافع الآخر۔ فصارا کالیسریٰ والیمنیٰ، فلا یقطع احدھما بالآخر کما لا یقطع الیمنی بالیسریٰ وبالعکس، فاعرف ذلک۔

امام بخاریؒ نے جمہور کے مذہب پر حدیث باب سے استدلال کیا، کہ اخت ربیع نے ایک آدمی کو زخمی کیا "جرحت انسانا"، حضورؐ نے قصاص کا فیصلہ فرمایا۔ اور انسان سے مراد بظاہر مرد ہی ہے۔ جس سے معلوم ہوتاہے کہ مرد وعورت کے اعضاء میں بھی

قصاص جاری ہوسکتا ہے۔ لیکن امام بخاریؒ کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہاں انسان سے رجل مراد ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، بلکہ دوسری روایات سے ثابت ہے کہ وہ عورت تھی (کمامر.... ثنیۃ جاریۃ) لھذا وہ روایات اس روایت کی تفسیر بن جائیں گی۔ (اعلاء السنن ص ۱۱/۱۸) — تو یہاں دونوں طرف عورت ہونے کی وجہ سے قصاص کا حکم دیا گیا تھا، لھذا مرد وعورت کے اعضاء کے درمیان قصاص جاری ہونے پر یہ روایت کیونکر دلیل بن سکتی ہے؟

توضیح قول الحالف: واللہ لا یقتص منہا

اس سے بظاہر آپؐ کے حکم کو رد کرنا معلوم ہوتا ہے لیکن ان کی غرض رد کرنا نہیں تھا، بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل پر اعتماد کرتے ہوئے ان کو اس کا یقین تھا کہ اللہ ان سے قصاص لینے نہیں دیں گے۔ بلکہ ان لوگوں کو راضی کرادیں گے، ان کے دلوں میں معافی کی بات ڈال دیں گے، یہی وجہ ہے کہ جب یہ لوگ دیت پر راضی ہوگئے تو حضورؐ نے فرمایا: ان من عباد اللہ من لو اقسم علی اللہ لابرہ، جوکہ ایک قسم تعریف ہے، آپؐ کا یہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ قسم کھانے والے کا مقصد انکار اور رد نہیں تھا۔ مرقات (ص ۵۵-۵۶/۷) میں ہے:

وقول انس لا واللہ الخ لم یرد بہ الرد علی الرسولؐ والانکار بحکمہ وانما قالہ توقعاً ورجاء من فضلہ تعالیٰ ان یرضی خصمہا ویلقی فی قلبہ ان یعفو عنہا ابتغاء مرضاتہ ولذلک قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، حین رضی القوم بالارش ما قال۔

اس سے ایک بات مستنبط ہوتی ہے کہ ہمیشہ ظاہر الفاظ پر حکم نہیں لگادینا چاہیئے، کیونکہ آدمی بعض مرتبہ کسی حالت کے غلبہ کے وقت کوئی صحیح بات کہنا چاہتا ہے مگر تعبیر میں کوتاہی ہوجاتی ہے، اس لئے اس میں چشم پوشی کرنی چاہیئے — کما وقع لسعد بن عبادۃؓ حین سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لو وجدت مع اھلی رجلا لم امسہ حتی اتی باربعۃ شہداء؟ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نعم، قال: کلا والذی بعثک بالحق، ان کنت لاعالجہ بالسیف قبل ذلک۔ آپؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا بلکہ "انہ لغیور" کہہ کر ان کی تعریف کی۔

۶۷ باب مایباح به دم المسلم

عن عبد الله قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لایحل دم امرئ مسلم یشهد ان لاالٰه الا الله وانی رسول الله الا باحدٰی ثلٰث، الثیب الزانی والنفس بالنفس والتارك لدینه المفارق للجماعة۔

توضیح الروایة

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ۔

کسی مسلمان آدمی جو گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کے رسول ہوں، اس کا خون حلال نہیں ہے مگر تین چیزوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے، (۱) وہ شادی شدہ جو زنا کرنے والا، (۲) جان کے بدلہ جان، اور (۳) وہ شخص جو اپنا دین چھوڑنے والا، جماعتِ مسلمین سے الگ ہونے والا۔ یہاں حضورؐ کا قول "والتارك لدینه المفارق للجماعة" میں المفارق للجماعة یہ التارك لدینه کی صفت ہے، یعنی جماعت مسلمین کے عقیدہ سے الگ کوئی عقیدہ رکھنے والا، جو موجب کفر ہو، کیونکہ مرتد ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ صراحۃً دین اسلام کو انکار کرے بلکہ کسی بھی ضروریات دین کو انکار کرنے کے ذریعہ جو شخص جماعت مسلمین سے الگ ہو جائے گا خواہ اپنے کو مسلمان دعوٰی بھی کرے تب بھی مرتد اور مباح الدم ہو جائے گا۔ اگر حضورؐ صرف "التارك لدینه" فرماتے تو کسی کو وہم ہوتا کہ شاید قتل مرتد کا حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو دین اسلام کو صراحۃً ترک کرنے والا ہو، زندیق جو اپنے کو مسلمان دعوٰی کرتے ہیں، یہ حدیث ان کو شامل نہیں رکھتی، جب آپؐ نے "المفارق للجماعة" فرمایا تو یہاں زندیق بھی شامل ہو گئے، جو جماعتِ مسلمین کے عقیدہ سے الگ عقیدہ رکھتے ہیں۔

نیز یہاں حضورؐ نے "امرئ مسلم یشهد الخ" سے ان تینوں کا استثنار کیا، اور استثنار میں اصل متصل ہونا ہے کہ مستثنٰی مستثنٰی منہ کے اندر داخل ہو، جس سے یہ بات

ثابت ہوتی ہے کہ شہادت توحید و رسالت کے باوجود بھی آدمی مرتد ہو سکتا ہے۔

الغرض، ردت کی دونوں صورتوں (۱) رفض الاسلام صراحۃً، (۲) انکار بعض ضروریات الدین) کو شامل اور عام رکھنے کے لئے حضورؐ نے یہاں "التارک لدینہ" کے بعد "المفارق للجماعۃ" کے لفظ بڑھایا۔ مرقات (ص۴۷) میں ہے: واما قولہ التارک لدینہ المفارق للجماعۃ فھو عام فی کل من ارتد عن الاسلام بایۃ ردۃ کانت فیجب قتلہ ان لم یرجع الی الاسلام، ویستثنی من ہذا العموم المرأۃ فانھا لاتقتل عند اصحاب ابی حنیفہؒ — اھ

کیا موجبات قتل تین میں منحصر ہیں؟

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ موجبات قتل صرف تین ہیں، حالانکہ باغی، صائل علی الانسان وغیرہ کو بھی قتل کرنا شریعت میں ثابت ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ:

(۱) دوسرے نصوص کی بناپر حدیث کے اس عموم سے باغی، صائل وغیرہ کو خاص کرلیا گیا کہ ان کو بھی قتل کرنا مباح ہے، مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے اس حدیث میں خصوصی طور پر ان تین قسم لوگوں کا ذکر کیا ہے۔ اس سے مطلقاً دوسروں کی نفی مقصود نہیں۔

(۲) کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ باغی، صائل وغیرہ "المفارق للجماعۃ" کے اندر داخل ہیں۔

(۳) یا تو مراد یہ ہے کہ ان تینوں کے علاوہ اور کسی کے بارے میں قصداً قتل کا ارادہ کرنا حلال نہیں ہے۔ فی المرقات (ص۴۸): وخص من ہذا العام الصائل ونحوہ فیباح قتلہ فی الدفع وقد یجاب عن ھذا بانہ داخل فی المفارق للجماعۃ والمراد لایحل تعمد قتلہ قصداً الا فی ھؤلاء الثلث۔

(۴) قال السندی المقصود من ھذا الحدیث بیان انہ لایجوز قتلہ الا باحدی ھذہ الخصائل الثلث، لا انہ لایجوز القتال معہ فلا اشکال بالباغی لان الوجود ھناک القتال لا القتل، ویجوز ان یجعل قتل الصائل من باب القتال لا القتل۔

۶۸ باب اثم من سن القتل

عن مسروق عن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تقتل نفس ظلما الا کان علی ابن اٰدم الاول کفل من دمها، لانہ اول من سن القتل۔

ترجمة الروایة

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا: کسی بھی نفس کو ظلماً قتل نہیں کیا جائے گا، مگر اس قتل کے گناہ کا ایک حصہ آدم کے پہلے بیٹے پر ہوگا، کیونکہ سب سے پہلے اس نے ہی قتل کا طریقہ ایجاد کیا۔

القصة المتعلقة بها

قال اللہ تعالیٰ: وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ ۘ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ، قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ الخ

اس آیت میں "ابنی اٰدم" اور حدیث باب میں ابن آدم الاول کا لفظ آیا ہے، یوں تو ہر انسان، آدم کی اولاد ہیں، ہر ایک کو ابن آدم کہا جا سکتا ہے، لیکن اس جگہ ابنی اٰدم سے حضرت آدم علیہ السلام کے دو صلبی اور حقیقی بیٹے مراد ہیں، یعنی ھابیل و قابیل، اور حدیث کا لفظ الاول بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لھذا علامہ طبری نے جو حسن بصری سے قول ذکر کیا ہے کہ: لم یکونا ولدی اٰدم لصلبہ، وانما کانا من بنی اسرائیل، یہ ظاہر حدیث اور جمہور مفسرین کے قول کے خلاف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ـــ جب حضرت آدم اور حوا علیہما السلام دنیا میں آئے اور توالد و تناسل کا سلسلہ شروع ہوا، تو ہر ایک حمل سے ان کے دو بچے ایک ساتھ پیدا ہوتے، ایک لڑکا اور دوسری لڑکی، اس وقت جبکہ آدم علیہ السلام کی اولاد میں بجز بہن بھائیوں کے کوئی اور نہ تھا، اور بھائی بہن کا آپس میں نکاح نہیں ہو سکتا تو اللہ تعالیٰ نے اس وقت کی ضرورت کے لحاظ سے شریعت آدم میں یہ خصوصی حکم

جاری فرما دیا تھا کہ ــــ ایک حمل سے جو لڑکا اور لڑکی پیدا ہو وہ تو آپس میں حقیقی بہن بھائی سمجھے جائیں، اور ان کے درمیان نکاح حرام قرار پائے، لیکن ایک حمل سے پیدا ہونے والے لڑکے کے لئے دوسرے حمل سے پیدا ہونے والی لڑکی حقیقی بہن کے حکم میں نہیں ہوگی، بلکہ ان کے درمیان رشتۂ ازدواج ومناکحت جائز ہوگا۔

"انہ کان لایولد لآدم علیہ السلام مولود الا ولد معہ جاریۃ فکان یزوج غلام ھذا البطن جاریۃ ھذا البطن ویزوج جاریۃ ھذا البطن غلام ھذا البطن الاخر"۔ (روح المعانی)۔

لیکن ہوا یہ کہ پہلے لڑکے قابیل کے ساتھ جو لڑکی پیدا ہوئی وہ حسینہ جمیلہ تھی (واسمہا اقلیما)، اور دوسرے لڑکے ہابیل کے ساتھ پیدا ہونے والی لڑکی بدشکل تھی جب نکاح کا وقت آیا تو حسب ضابطہ ہابیل کے ساتھ پیدا ہونے والی بدشکل لڑکی قابیل کے حصہ میں آئی اس پر قابیل ناراض ہوکر ہابیل کا دشمن ہوگیا، رفع اختلاف کے لئے حضرت آدم علیہ السلام نے قربانی پیش کرنے کی صورت تجویز فرمائی، کیونکہ ان کو یقین تھا کہ جس کا حق ہے اسی کی قربانی قبول ہوگی یعنی ہابیل کی، بالآخر ہابیل کی قربانی قبول ہوئی، اس سے قابیل کا غصہ اور بڑھ گیا، یہاں تک کہ اس نے اپنے بھائی ہابیل کو قتل کرڈالا ــــ والتفصیل فی کتب التفسیر۔

مفاد الحدیث

اس حدیث میں یہی بیان کیا گیا کہ ــــ سب سے پہلے قتل کا ایجاد کرنے والا جبکہ قابیل ہے، لھذا قیامت تک جتنے ظلماً قتل ہوں گے، سبب اول ہونے کی بنا پر اس کے گناہ کا ایک حصہ اس کے ذمہ ہوگا، اور یہی شریعت کا قانون ہے۔ چنانچہ حضرت جریرؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ کان لہ اجرہا واجر من عمل بہا الی یوم القیمۃ ومن سن فی الاسلام سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا الی یوم القیامۃ۔ (رواہ مسلم وغیرہ)۔

واضح رہے کہ یہ حدیث اللہ تعالی کے قول: "لاتزر وازرۃ وزر اخری" کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ بھی بندہ کے اپنے ہی وزر ہے۔ اگر کوئی شخص برا طریقہ ایجاد کرنے

کے بعد اس سے توبہ کر لے تو بعد والوں کے عمل کی وجہ سے اس پر کوئی گناہ نہیں پڑے گا۔

٦٩ باب المجازاة بالدماء فی الاخرة وانها اول مایقضی فیه بین الناس یوم القیامة

عن عبد الله قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : اول مایقضی بین الناس یوم القیامة فی الدماء۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن سب سے پہلے خون، قتل وقتال کے بارے میں فیصلہ ہوگا اور دوسری روایت میں ہے کہ سب سے پہلے نماز کے بارے میں حساب لیا جائے گا۔ عن ابن مسعودؓ انه علیه السلام قال : اول مایحاسب العبد علیه صلوته (نسائی) وایضاً عن ابی هریرة مرفوعاً: ان اول ما یحاسب به العبد یوم القیامة صلوته۔ (اخرجه اصحاب السنن)،

فتعارض الحدیثان۔ تو اس کے مختلف جوابات دیے گئے، (۱) بعض نے کہا کہ حساب ہوگا سب سے پہلے نماز کا اور فیصلہ ہوگا سب سے پہلے خون کا، اور حساب وقضاء الگ الگ امر ہے تو دونوں کی اولیت دو اعتبار سے ہے، فلا تعارض۔ (۲) بعض نے کہا کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب ہوگا صلوٰۃ کے بارے میں اور حقوق العباد میں خون کا حساب وفیصلہ ہوگا۔ (۳) بعض کہتے ہیں کہ مامورات میں نماز کا حساب پہلے ہوگا اور منہیات میں قتل وقتال کا حساب پہلے ہوگا۔ البتہ نماز وخون میں اول حقیقی کے اعتبار سے سب سے پہلے نماز ہی کا حساب ہوگا، کیونکہ نماز کے بارے میں یحاسب اور خون کے بارے میں یقضیٰ کا لفظ آیا ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ پہلے محاسبہ ہی ہوا کرتا ہے۔ وفی الحدیث اشارة الی ان الاول الحقیقی هو الصلوٰة فان المحاسبة قبل الحکم (مرقاۃ ص ۴۹/۷)۔

٧٠ باب تغلیظ تحریم الدماء والاعراض والاموال

عن ابن سیرین عن ابن ابی بکرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال : ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السمٰوت والارض، السنة اثنا عشر شھرا ، منھا اربعة حرم ثلثة متوالیات ، ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب شھر مضر الذی بین جمادیٰ وشعبان ، ثم قال : ای شھر ھذا ؟ قلنا اللہ ورسولہ اعلم ، قال فسکت ، حتی ظننا انہ سیسمیہ بغیر اسمہ قال الیس ذا الحجة ؟ قلنا : بلی ، قال : فای بلد ھذا ؟ قلنا : اللہ ورسولہ اعلم ، قال : فسکت ، حتی ظننا انہ سیسمیہ بغیر اسمہ ، قال : الیس البلدة ؟ قلنا : بلی ، قال : فای یوم ھذا ؟ قلنا : اللہ ورسولہ اعلم ، قال : فسکت ، حتی ظننا انہ سیسمیہ بغیر اسمہ ، قال ، الیس یوم النحر ؟ قلنا : بلی یا رسول اللہ۔ قال : فان دماءکم واموالکم ، قال محمد : واحسبہ قال : واعراضکم حرام علیکم کحرمة یومکم ھذا فی بلدکم ھذا فی شھرکم ھذا ، وستلقون ربکم فیسئلکم عن اعمالکم فلا ترجعن بعدی کفارا اوضلالا یضرب بعضکم رقاب بعض ، الا لیبلغ الشاھد الغائب ، فلعل بعض من یبلغہ یکون اوعی لہ من بعض من سمعہ ثم قال : الا ھل بلغت ؟ قال ابن حبیب فی روایتہ : ورجب مضر ، وفی روایة ابی بکر فلا ترجعوا بعدی۔

بحث اول قولہ : ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السمٰوت والارض ۔

حضورؐ نے مذکورہ باتیں حجة الوداع میں اپنے منیٰ کے خطبہ میں ارشاد فرمایا جس کی تصریح حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں موجود ہے ۔ اخرج ابن جریر

وغیرہ عن ابن عمرؓ قال خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع بمنی فی اوسط ایام التشریق فقال : یایھا الناس ان الزمان قد استدار فھو الیوم کھیئۃ یوم خلق اللہ السموٰت والارض الخ۔ حضورؐ کے اس قول کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں۔

(۱) مکہ مکرمہ کے عرب چونکہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے واسطہ سے حضرت ابراہیمؑ کی اولاد ہیں، اس لئے یہ لوگ حضرت ابراہیمؑ کی نبوت و رسالت کے قائل اور ان کی شریعت کو ماننے کا دعوٰی کرتے تھے۔ اور چونکہ ملتِ ابراہیم میں اشہر حرم چار مہینے (ذوالقعدہ، ذوالحجۃ، محرم اور رجب) میں قتل و قتال اور شکار ممنوع تھا، ادھر اہلِ عرب قتل و قتال کے عادی تھے۔ تو یہ لوگ لڑائی کی ضرورت کی بنا پر کبھی ماہِ محرم کی حرمت کو ماہِ صفر میں منتقل کردیتے تھے، حج کے موقع پر یہ اعلان کردیتے تھے کہ امسال محرم کی حرمت صفر میں منتقل کردی گئی، لھذا محرم حلال ہے اور اس کے بدلہ صفر حرام۔

البتہ اس تبدیلی کی وجہ سے حج میں کوئی اثر نہیں پڑتا، بلکہ حج اپنے وقت ہی پہ ادا ہوتا تھا۔ حضورؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر ان کی اس رسم کو باطل کرتے ہوئے فرمایا کہ ــــ ان الزمان قد استدار الخ یعنی زمانہ آسمان و زمین کی پیدائش کے وقت جیسا تھا کہ وہاں چار مہینے حرمت والے تھے، ایسا ہی رہے گا، اس میں کسی قسم کی تغییر و تبدیل نہیں کی جائے گی ــــ "ان العرب کانت اصحاب حروب وغارات، فکان یشق علیھم ان یمکثوا ثلثۃ اشھر متوالیۃ لا یغیرون فیھا وقالوا لئن توالت علینا ثلثۃ اشھر لا نصیب فیھا شیئاً لنھلکن، فکانوا اذا صدروا عن منی یقوم من بنی کنانۃ ثم من بنی فقیم منھم رجل یقال لہ القلمس، فیقول: انا الذی لا یرد لی قضاء، فیقولون انسئنا شھراً ای اخر عنا حرمۃ المحرم واجعلھا فی صفر فیحل لھم المحرم" (تفسیر قرطبی ج ۸/۱۳۷)۔

(۲) عرب میں قمری مہینہ کا رواج تھا، جس سے حج سردی، گرمی، برسات ہر موسم میں واقع ہوتا تھا، اہل عرب نے اس کو شمسی مہینہ کی مطابقت کے لئے لوند لگائے

تھے جس کو عربی میں کبیسہ کہا جاتا ہے، جو انہوں نے یہود سے سیکھا تھا، تاکہ حج ایک مناسب موسم میں واقع ہو، نیز وہ تجارت کا ایک مناسب وقت بھی ہو، اس کے لئے وہ لوگ ہر سال میں گیارہ دن کا اضافہ کر لیتے یا ہر تین سال میں ایک ماہ کا اضافہ کر دیتے اس سے حج کے اوقات اور اشہر حرم کی تحریم میں خلل ہو جاتا تھا، حج ذوالحجہ کے بجائے ذوالقعدہ، رمضان وغیرہ میں بھی ہو جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ۹ھ میں حضورؐ نے صدیق اکبرؓ کو امیر الحاج بنا کر حج کرنے کے لئے، نیز تمام کفار و مشرکین سے برارت کا اعلان کرنے کے لئے بھیجا۔ آپؐ خود حج کے لئے تشریف نہیں لے گئے، کیونکہ اس سال در حقیقت حج ذوالقعدہ میں تھا، پھر ۱۰ھ میں جب حضورؐ حجۃ الوداع کے لئے تشریف لے گئے تو قدرتی طور پر ایسا انتظام بن گیا کہ مہینہ اصلی ذوالحجہ کا تھا، تغیر و تبدل ہوتے ہوتے اصلی صورت پر آگیا تھا، اس لئے کہ ہر سال میں گیارہ دن بڑھانے سے ہر تینتیس ۳۳ سال میں تمام مہینے اپنے اپنے وقت پر آجاتے ہیں، اسی طرح ذوالحجہ اپنے وقت پر آگیا تھا، جس کو آپؐ نے " ان الزمان قد استدار الخ " سے تعبیر فرمایا ہے کہ زمانہ پھر پھرا کر پھر اسی ہیئت پر آگیا جس پر اس کو اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کی پیدائش کے وقت رکھا تھا۔ یہی تفسیر حضورؐ کے قول کے ساتھ زیادہ مناسب ہے، چنانچہ آپؐ نے اس کے بعد فرمایا: السنۃ اثنا عشر شہرًا، جس کے ذریعہ آپؐ نے اس زیادتی کی نفی فرمائی، جو یہ لوگ ہر سال بڑھایا کرتے تھے۔ قال ایاس بن معاویۃ ... فحج ابوبکر سنۃ تسع فی ذی القعدۃ بحکم الاستدارۃ ولم یحج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما کان فی العام المقبل وافق الحج ذا الحجۃ فی العشر ووافق ذلک الاھلۃ، وھذا القول اشبہ بقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "ان الزمان قد استدار" ای زمان الحج عاد الی وقتہ الاصلی الذی عینہ اللہ یوم خلق السماوات والارض باصل المشروعیۃ التی سبق بھا علمہ ونفذ بھا حکمہ، ثم قال: السنۃ اثنا عشر شھرا۔ ینفی بذلک الزیادۃ التی زادوھا فی السنۃ۔ (تفسیر قرطبی ص ۱۳۷-۱۳۸ ج ۸ تحت قولہ تعالیٰ: انما النسیٔ زیادۃ فی الکفر (توبہ))

زمانہ جاہلیت میں اس قسم کے تغیر وتبدل کا طریقہ سب سے پہلے کس نے جاری کیا۔ اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں۔ چنانچہ علامہ قرطبی فرماتے ہیں (ص ۱۳۸/۸) واختلف اهل التاويل فی اول من نسأه فقال ابن عباس وقتادة والضحاك : بنو مالك بن كنانه، وكانوا ثلثة، وروى جويبر عن الضحاك عن ابن عباس ان اول من فعل ذلك عمرو بن لحی بن قمعة بن خندف، وقال الكلبي: اول من فعل ذلك رجل من بنی كنانه يقال له نعيم بن ثعلبة ثم كان بعده رجل يقال له: جنادة بن عوف وهو الذی ادركه رسول الله صلی الله عليه وسلم، وقال الزهري: حی من بنی كنانة ثم من بنی نقيم منهم رجل يقال له القَلَمَّس، واسمه حذيفة بن عليد وفی رواية: مالك بن كنانة. وكان الذی يلی النسی يظفر بالرياسة لتريس العرب اياه. وفی ذلك يقول شاعرهم: ومنا ناسی الشهر القلمس، وقال الكميت:

السنا الناسئين علی معد　　　شهور الحل نجعلها حراما

بحث دوم

قولہ: منها اربعة حرم، ثلاثة متواليات، ذوالقعدہ وذوالحجة والمحرم ورجب۔ اشہر حرم یہی چار مہینے ہیں جس میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ لیکن ان کو شمار کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہوگیا کہ کس ترتیب سے شمار کرنا ادب اور مستحب ہے۔ تو علماء کوفہ کی ایک جماعت کے نزدیک شمار اس طرح ہے کہ — (۱) محرم (۲) رجب (۳) ذوالقعدہ (۴) ذوالحجہ تاکہ یہ چار مہینے ایک سال کے اندر ہوں۔ لیکن علماء مدینہ وبصرہ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک شمار کی ترتیب اسی حدیث کے مطابق ہے کہ — (۱) ذوالقعدة (۲) ذوالحجة (۳) محرم (۴) رجب اس صورت میں ذوالقعدہ، ذوالحجۃ ایک سال میں اور محرم، رجب دوسرے سال میں ہوں گے۔ علامہ نووی فرماتے ہیں: هذا هو الصحيح والذی جاءت به الاحاديث الصحيحة منها هذا الحديث الذی نحن فيه وعلی هذا الاستعمال اطبق الناس من الطوائف كلها۔

بحث سوم

قولہ : ورجب شہر مضر الذی بین جمادیٰ وشعبان۔
(۱) رجب کے بارے میں قبیلہ مضر وربیعہ کا اختلاف تھا۔ قبیلہ ربیعہ کے لوگ رجب رمضان کو کہتے تھے اور قبیلہ مضر کے لوگ موجودہ رجب جو جمادی اور شعبان کے درمیان واقع ہے اسی ہی کو رجب کہتے تھے، اس لئے اس کی تعیین وتوضیح کے لئے حضورؐ نے "شہر مضر" اور الذی بین جمادی وشعبان کی قید لگائی ہے۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ — دوسرے قبائل کے لوگوں کی بہ نسبت مضر کے لوگ ماہ رجب کی زیادہ تعظیم اور اس کا احترام کرتے تھے، اس لئے رجب کی نسبت قبیلہ مضر کی طرف کردی گئی۔

فائدہ : قمری مہینوں کے ناموں کی وجہ تسمیہ

چونکہ حدیث مذکور میں قمری سال کے مختلف مہینوں کا نام مذکور ہوا ہے، اس لئے ہم بارہ مہینوں کے ناموں کے معنی مع وجہ تسمیہ کے بیان کرنا مناسب سمجھتے ہیں، تاکہ مزید فائدہ ہو۔

(۱) محرم

تحریم مصدر سے اسم مفعول کا صیغہ بمعنی حرام کردہ شدہ وحرام داشتہ شدہ۔ چونکہ زمانہ جاہلیت کے لوگ اس مہینہ میں قتال کو حرام جانتے تھے اس لئے اس کا نام محرّم رکھا گیا۔ (غیاث اللغات ص۴۵۷)

(۲) صفر

(بفتح الصاد والفاء)۔ یا تو یہ صِفر (بکسر الصاد) سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے خالی ہونا، چونکہ زمانہ جاہلیت میں ماہ محرم میں قتال حرام تھا اس لئے لوگ ماہ صفر میں قتال کے لئے نکل جاتے تھے، جس سے ان کے مکانات خالی رہ جاتے تھے، اس لئے اس کا نام صَفر ہے۔ یا تو یہ صُفر (بضم الصاد) سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے زردی، جب اس مہینہ کا نام رکھا گیا تو اس وقت درختوں کے پتے گرنے کا موسم تھا، چونکہ اس موسم میں پتے زرد ہو جاتے تھے اس لئے اس کا نام صفر رکھا گیا۔ از منتخب وکشف ولطائف وبحر الجواہر ورسالہ نجوم۔ (ایضاً ص۳۰۸)۔

(۳) ربیع الاوّل

نام رکھنے کے وقت چونکہ یہ مہینہ فصل ربیع (موسم بہار) کی ابتداء میں واقع ہوا تھا اس لئے اس کا نام ربیع الاول رکھا گیا۔ از رسالہ نجوم۔ (ایضاً ص۲۲۹)

(۴) ربیع الاخر

بوقت تسمیہ شہور یہ مہینہ فصل ربیع کے آخر میں واقع ہوا تھا اس لئے اس کا نام ربیع الآخر رکھا گیا۔ از رسالہ نجوم۔ (ایضاً ص۲۲۹)

(۵) جمادی الاولیٰ

جمادی صیغہ مفرد، صفت مشبہ بر وزن حباریٰ، اسکے آخر میں الف مقصورہ ہونے کی وجہ سے وہ صورۃً مؤنث ہے، لھذا اس کے بعد اولیٰ ہی ہونا چاہیئے، جمادی الاول کہنا غلط ہے۔ (غلط نہیں بلکہ صورۃً خلافِ اولیٰ ہے لانہٗ یذکر ویؤنث کما سیجیٔ ۔ مؤلف) یہ ماخوذ ہے جمود بمعنی "جم جانا" سے، مہینوں کے نام رکھنے کے وقت چونکہ یہ مہینہ موسم سردی کی ابتداء میں واقع ہوا تھا۔ جس میں ٹھنڈک کی وجہ سے پانی جم جاتا تھا، اس لئے اس کا نام جمادی الاولیٰ رکھا گیا۔ (ایضاً ص۱۴۸)

(۶) جمادی الاخریٰ

چونکہ نام رکھنے کے وقت یہ مہینہ موسم سردی کے آخر میں واقع ہوا تھا اس لئے اس کا نام جمادی الاخریٰ رکھا گیا۔ اس مہینہ کو جمادی الاخریٰ یا جمادی الآخرۃ کہنا چاہیئے جیسا کہ اہل عرب کہتے ہیں۔ اس کو جمادی الثانی کہنا بہتر نہیں ہے کیونکہ ثانی وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں ثالث ہو۔ (ایضاً ص۱۴۸)

(۷) رجب

رجب یہ ترجیب بمعنی تعظیم سے ماخوذ ہے، چونکہ اہل عرب اس کو شہر اللہ کہتے تھے اور اس کی تعظیم کرتے تھے اس لئے اس کا نام رجب رکھا گیا۔ (ایضاً ص۲۳۰)

(۸) شعبان

الشعب والتشعیب ہو التفریق، چونکہ اس مہینہ میں خیر کثیر کا پھیلاؤ ہوتا ہے، نیز حیات، موت رزق وغیرہ امور مقدرہ کے دفتر میں علیحدہ علیحدہ طور پر مختلف فرشتوں کے حوالہ کیا جاتا ہے اس لئے اس کا

نام شعبان رکھا گیا۔ (غیاث اللغات ص ۲۹۳)۔ یا تو اس کا نام اس لئے شعبان ہے کہ اہل عرب ماہ رجب (جس میں قتال حرام تھا) گذرنے کے بعد قتل و قتال کے لئے پھیل جاتے تھے۔ (تفسیر ابن کثیر ص ۳۵۴/۲)

(۹) رمضان بفتحات ثلثہ ماخوذ ہے رمض بمعنی سوختن سے، چونکہ اس مہینہ میں بندوں کے گناہ جل جاتے ہیں یا تو چونکہ بوقت تسمیہ شہور یہ مہینہ سخت گرمی کے موسم میں واقع ہوا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھا گیا۔ (ایضاً ص ۲۳۶)

(۱۰) شوال یہ شَول (مصدر) بمعنی اٹھانا سے ماخوذ ہے، چونکہ اہل عرب اس مہینہ میں سیر و سفر کرتے تھے، بغرض شکار اپنے گھر سے نکلتے تھے اس لئے اس کا نام شوال رکھا گیا۔ (ایضاً ص ۳۰۰)

(۱۱) ذوالقعدۃ چونکہ اہل عرب اس مہینہ میں قتل و قتال سے بیٹھ رہتے یعنی باز رہتے تھے (لکونہ من اشہر الحرم) اس لئے اس کا نام ذوالقعدہ ہے۔ (ایضاً ص ۲۲۶)

(۱۲) ذوالحجۃ چونکہ یہ حج کا مہینہ ہے اس لئے اس کا نام ذوالحجہ ہے نیز حج بکسر الحاء و تشدید الجیم کا ایک معنی سال کے بھی ہے چونکہ یہ سال کا آخری مہینہ ہے، جس میں سال کی تمامی ہوتی ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا۔ (ایضاً ص ۲۲۶)۔

وقال العلامه ابن کثیر فی تفسیره " تفسیر القرآن العظیم ص ۳۵۴/۲ " تحت قوله تعالی: ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا الخ — (فصل) ذكر الشيخ علم الدين السخاوي في جزء سماه (المشهور في اسماء الايام والشهور): ان المحرم سمي بذلك لكونه شهرًا محرمًا، وعندي انه سمي بذلك تاكيدًا لتحريمه لان العرب كانت تتقلب به فتحله عامًا وتحرمه عامًا قال ويجمع على محرمات ومحارم ومحاريم، وصفر سمي بذلك لخلو بيوتهم منهم حين

یخرجون للقتال والاسفار یقال صفر المکان اذا خلا ویجمع
علی اصفار کجمل واجمال، وشهر ربیع الاول سمی بذلک
لارتباعهم فیه والارتباع الاقامة فی عمارة الربع ویجمع
علی اربعاء کنصیب وانصباء وعلی اربعة کرغیف وارغفة، وربیع
الاخر کالاول۔ وجمادی سمی بذلک لجمود الماء فیه، قال
وکانت الشهور فی حسابهم لا تدور وفی هذا نظر اذ کانت
شهورهم منوطة بالاهلة فلا بد من دورانها فلعلهم سمّوه
بذلک اول ما سمی عند جمود الماء فی البرد .... ویجمع علی
جمادیات کحباری وحباریات وقد یذکر ویؤنث فیقال جمادی
الاولی والاول وجمادی الاخری والاخر ۔ رجب من الترجیب
وهو التعظیم ویجمع علی ارجاب ورجاب و رجبات ،
شعبان من تشعب القبائل وتفرقها للغارة ویجمع علی شعابین
وشعابات ، رمضان من شدة الرمضاء وهو الحر یقول رمضت
الفصال اذا عطشت ویجمع علی رمضانات ورماضین وارمضة
قال وقول من قال انه اسم من اسماء الله خطاء لا یعرج علیه
ولا یلتفت الیه ۔ قلت قد ورد فیه حدیث ولکنه ضعیف ... شوال
من شالت الابل باذنابها للطراق قال ویجمع علی شواول وشواویل
وشوالات ، والقعدة بفتح القاف ۔ قلت وکسرها ۔ لقعودهم فیه عن
القتال والترحال ویجمع علی ذوات القعدة ، الحجة بکسر الحاء
قلت وفتحها ۔ سمی بذلک لاقامتهم الحج فیه ویجمع علی
ذوات الحجة ۔ (ص ۳۵۴/۲) ۔

وقد ذکر فی تفسیر روح البیان تحت هذه الایة : وقال
فی کتاب عقد الدرر واللآلی فی فضائل الایام والشهور واللیالی
تکلم بعض اهل العلم علی معانی اسماء الشهور فقال کانت العرب

اذا رأوا السادات ترکوا العادات وحرموا الغارات قالوا المحرم، واذا مرضت ابدانهم وضعفت ارکانهم واصفرت الوانهم قالوا صفر، واذا نبتت الریاحین واخضرت البساتین قالوا ربیعین، واذا قلت الثمار وبرد الهواء وانجمد الماء قالوا جمادین، واذا ماجت البحار وجرت الانهار ورجبت الاشجار قالوا رجب، واذا تشعبت القبائل وانقطعت الوسائل قالوا شعبان، واذا حر الفضاء ورمضت الرمضاء قالوا رمضان، واذا ارتفع التراب وکثر الذباب وشالت الابل الاذناب قالوا شوال، واذا رأوا التجار قعدوا من الاسفار والممالیک والاحرار قالوا ذوالقعدة، واذا قصدوا الحج من کل فج ووج وکثر العج والثج قالوا ذوالحجة. انتھی۔ (ص ۴۲۲/۳)

بحث چہارم

قولہ: فان دماءکم واموالکم واعراضکم حرام علیکم کحرمة یومکم ھذا فی بلدکم ھذا فی شھرکم ھذا۔

حضورؐ نے یہاں ای شھر ھذا، ای بلد ھذا، ای یوم ھذا کا سوال صحابہ کرام کو متوجہ کرنے کے لئے کیا تھا، تاکہ آنے والی بات ان کے دلوں میں متمکن ومنقش ہوجائے۔ ہر سوال کے بعد صحابہ کرام کا "اللہ ورسولہ اعلم" کا جواب دینا یہ ان کے حسن ادب، کمال ادب میں سے تھا، نیز صحابہ کرام کو معلوم تھا کہ ان سوالات کے جواب حضورؐ سے مخفی نہیں ہیں، اس کے باوجود بھی آپؐ کا سوال کرنا ضرور دوسری کسی غرض کے لئے تھا اس لئے انھوں نے اللہ ورسولہ اعلم کہہ کر جواب دیا۔

چونکہ زمانہ جاہلیت میں بھی یہ لوگ مکہ مکرمہ، شہر حرام اور یوم نحر کی عزت کرتے تھے، ان کے پاس ان چیزوں کی حرمت مشہور ومعروف تھی، لیکن لوگوں کے جان، مال، عزت وآبرو کا احترام ان کے دلوں میں نہیں تھا، اس لئے آپؐ نے تشبیہ دیکر فرمایا: فان دماءکم واموالکم واعراضکم حرام علیکم کحرمة یومکم ھذا الخ۔ مطلب یہ ہے کہ تم مکہ مکرمہ، شہر حرام اور یوم نحر کا جتنا احترام کرتے ہو اس سے بھی زیادہ قابل احترام

ہیں مسلمان کی جان، مال اور عزت۔ان کو سمجھانے کے لئے ان کی عادت کے اعتبار سے یہ تشبیہ دی گئی، لھذا یہاں یہ اشکال نہیں ہوگا کہ مسئلہ کی نسبت سے تو مشبہ بہ اعلیٰ ہوا کرتا ہے، حالانکہ یہاں مشبہ بہ (یعنی مکہ مکرمہ، شہر حرام اور یوم نحر کی حرمت) تو ادنیٰ واخفض ہے۔کیونکہ یہاں کی تشبیہ اعلیٰ وادنیٰ کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ظہور وخفاء (عند المخاطبین) کے اعتبار سے ہے۔ فافہم۔

بحث پنجم قولہ: فلا ترجعن بعدی کفارا او ضلالا یضرب بعضکم رقاب بعض۔ اس روایت میں اگرچہ شک کے ساتھ کفارا او رضلالا کا لفظ آیا ہے۔لیکن دوسری روایات میں بلا شک کفارا کا لفظ آیا ہوا ہے جس سے بظاہر قتل وقتال کی وجہ سے کافر ہوجانا لازم آتا ہے، حالانکہ اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔اس لئے حضورؐ کے اس قول کے مختلف مطالب بیان کئے گئے۔ (۱) ھو فی المستحلین، یعنی قتل مؤمن کو حلال سمجھ کر کافر مت ہوجاؤ۔نفس قتل سے کافر ہوجانا مراد نہیں۔ (۲) قتل مؤمن یہ کافروں کا فعل ہے تم فعل کفر نہ کرو۔ (۳) قریب بہ کفر نہ ہوجاؤ کیونکہ قتل مؤمن مفضی الی الکفر ہے۔ (۴) کفر لغوی مراد ہے یعنی ناشکرے نہ بن جاؤ۔ (۵) کفارًا ای لابسین السلاح تم ہتھیار پہننے والے مت بنو! یقال کَفَرَ دِرعَہٗ اذا لَبِسَ فوقھا ثوبًا۔ (۶) کفارًا ای لا یکفر بعضکم بعضًا، تم ایک دوسرے کو کافر کہنے والا مت بنو۔ (۷) کافر حقیقی نہ بن جاؤ، بلکہ موت تک مؤمن رہو۔ (۸) زجر وتہدید کے اعتبار سے کہا گیا۔

۷۱ باب صحۃ الاقرار بالقتل وتمکین ولی القتیل من القصاص واستحباب طلب العفو منہ

عن علقمہ بن وائل حدثہ ان اباہ حدثہ قال: انی لقاعد مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ جاء رجل یقود اخر بنسعۃ، فقال یا رسول اللہ! ھذا قتل اخی، فقال رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم : اقتلتہ ؟ فقال : انہ لولم یعترف اقمت علیہ البینہ ، قال نعم ، قتلتہ ۔ قال کیف قتلتہ ؟ قال : کنت انا وھو نختبط من شجرۃ ، فسبنی فاغضبنی ، فضربتہ بالفأس علی قرنہ فقتلتہ ، فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : ھل لك من شیء تؤدیہ عن نفسك ؟ قال : مالی مال الا کسائی وفأسی قال : فتری قومك یشترونك ؟ قال انا اھون علی قومی من ذاك ۔ فرمی الیہ بنسعتہ ، وقال دونك صاحبك ، فانطلق بہ الرجل فلما ولی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ان قتلہ فھو مثلہ ، فرجع ، فقال : یا رسول اللہ ! انہ بلغنی انك قلت : ان قتلہ فھو مثلہ ، واخذتہ بامرك فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اما ترید ان یبوء باثمك واثم صاحبك ؟ قال یا نبی اللہ ! لعلہ ؟ قال : بلی ، قال ، فان ذاك کذاك ۔ قال : فرمی بنسعتہ ، وخلی سبیلہ ۔

توضیح الروایۃ

حضرت علقمہ بن وائل اپنے باپ وائل ابن حجر سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ میں حضورؐ کے پاس بیٹھا ہوا تھا ، اسوقت ایک شخص نے دوسرے ایک شخص کو اونٹ کے لگام سے کھینچتے ہوئے لایا اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ، اس نے میرے بھائی کو قتل کر دیا ہے ۔ آپؐ نے پوچھا ، اقتلتہ ، کیا تو نے اس کو قتل کیا ؟ اس پر ولی المقتول نے کہا کہ اگر وہ اقرار نہ کرے تو میں اس پر ابھی گواہی پیش کرتا ہوں ، قاتل نے کہا : ہاں ، میں نے قتل کیا ہے ۔ حضورؐ نے پوچھا کیسے قتل کیا ؟ اس نے کہا کہ میں اور وہ لاٹھی سے مار مار کر درخت کا پتا جھاڑ رہے تھے ، اس نے مجھکو گالی دی اور مجھے غصہ دلایا ، میں نے کلہاڑی لے کر اس کے سر پہ مار دیا ، جس سے وہ مر گیا ۔ حضورؐ نے اس سے فرمایا کیا تمہارے پاس کچھ ہے جو تم اولیاء مقتول کو دیت میں دے سکو ۔ اس نے کہا کہ میرا مال تو صرف میری چادر اور کلہاڑی ہے ، آپؐ نے فرمایا کہ کیا تمہاری قوم کے لوگ

تمہاری جان چھڑائے گی، اس نے کہا کہ میں اپنی قوم کے پاس اس سے بہت ہلکا ہوں یعنی ان کے یہاں میری کوئی اہمیت نہیں ہے۔ آپؐ نے وہ رسّی ولی مقتول کی طرف پھینک دی اور فرمایا: دونک صاحبک یعنی خذ صاحبک فاستقد منہ ان شئت تم اپنے ساتھی کو لے جاؤ، اگر چاہو تو اس سے قصاص لو۔ ولی مقتول اس کو لے کر چلنے لگے، جب وہ پھر گیا تو آپؐ نے فرمایا: ان قتلہ فھو مثلہ (اگر اس نے اس کو قتل کیا تو وہ اس کے مانند ہو گیا)، تو ولی مقتول واپس آیا اور کہا اے اللہ کے رسول! مجھے خبر پہونچی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے: ان قتلہ فھو مثلہ، حالانکہ میں نے آپ کے حکم ہی سے لے جا رہا ہوں، آپؐ نے فرمایا: کیا تو نہیں چاہتا کہ وہ شخص تیرے اور تیرے بھائی کے گناہ لے کر لوٹے، اس نے کہا: اے اللہ کے نبی! کیا ایسا ہی ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ضرور، اس نے کہا: تو یہ ایسا ہی ہے، راوی کہتے ہیں: یہ کہہ کر اس شخص نے رسّی پھینک دی اور اس کا (قاتل کا) راستہ چھوڑ دیا۔

بحث اول: قولہ هل لک من شئ تؤدیہ

حضورؐ کا قاتل سے پوچھنا کہ کیا تمہارے پاس کچھ ہے جو تم بطور دیت ادا کرو؟ یہ احناف اور مالکیہ کی دلیل ہے کہ قتل عمد میں قصاص کے بدلے دیت واجب ہونے میں قاتل کی رضامندی شرط ہے، اولیاء مقتول کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فقط اپنی طرف سے قاتل پر دیت واجب کر دے، لھذا اگر قاتل دیت پر راضی نہ ہو بلکہ قتل پر تیار رہے تو اولیاء مقتول کو قصاص ہی لینا پڑے گا، دیت نہیں لے سکتے چنانچہ حدیث مذکور میں آپؐ نے دیت کے بارے میں قاتل سے پوچھا، ورنہ آپ ولی مقتول کو سوال کرتے کہ وہ قصاص چاہتا ہے یا دیت۔

امام شافعی اور احمدؒ کے نزدیک اس میں قاتل کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہے اولیاء مقتول اپنی طرف سے قاتل پر دیت واجب کر سکتے ہیں، خواہ قاتل اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔ ان کی دلیل — (۱) عن ابی شریح الکعبی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قتل قتیلا فاھلہ بین خیرتین ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا العقل۔ (رواہ الترمذی والشافعی)

(۲) وعن ابی ہریرۃؓ انہٗ قال: من قتل لہ قتیل فھو بخیر النظرین اما ان یفدی واما ان

یقتل ۔ (مسلم) وفی روایۃ البخاری : فمن قتل فھو بخیر النظرین اما ان یعقل واما ان یقاد اھل القتیل ۔ ان احادیث میں حضورؐ نے اولیاء مقتول کو قصاص و دیت کا اختیار دیا۔

احناف اور مالکیہ کی ایک دلیل تو حدیث باب ہے ۔ ان کی دوسری دلائل حسب ذیل ہیں ۔ (۱) قولہ تعالیٰ : کتب علیکم القصاص فی القتلی ، تو یہاں قتل عمد میں صرف قصاص کا ذکر کیا ، کیونکہ قتل خطاء کا حکم جب دیت ذکر کیا گیا تو اس آیت میں قتل عمد ہی کا حکم بیان ہوگا ، اور وہ قصاص ہے ۔ (۲) حضرت انسؓ کی حدیث بخاری ومسلم میں کہ آپؐ نے فرمایا : کتاب اللہ القصاص ۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مصنف ابن ابی شیبہ میں کہ حضورؐ نے فرمایا : العمد قود ۔ (۴) مصنف عبدالرزاق میں ہے : عن طاؤس وکان عندہ کتاب من النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی ذلک الکتاب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اذا اصطلحوا فی العمد فھو علی ما اصطلحوا علیہ ۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مال ثابت ہونے کے لئے صلح کی ضرورت ہے ، اور صلح تو باہم رضامندی ہی سے ہوا کرتا ہے ۔ (۵) دوسری بات یہ ہے کہ قرآن کریم میں ان النفس بالنفس کہا گیا اور ظاہر بات یہ ہے کہ دیت جو مال ہے وہ نفس کے مماثل نہیں ، لھذا قتل کا موجب اصلی قتل ہی ہوگا ، تاکہ مماثلت ہو جائے ، باقی اگر قاتل مال دینے پر راضی ہو جائے تو ولی مقتول کو مال لینا جائز ہوگا ۔

امام شافعی واحمدؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں رضاء قاتل کی قید ملحوظ ہے تاکہ دوسری آیات واحادیث کے ساتھ اس کا تعارض نہ ہو ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب مذہب احناف ومالکیہ پر یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ احیاء نفس (جان بچانا) واجب ہے ، لھذا اولیاء مقتول مال لینے پر راضی ہونے کی صورت میں قاتل پر مال دینا واجب ہونا چاہیئے تاکہ وہ اپنی جان بچالے ۔ جواب میں کہا جائے گا کہ ۔ تمہارے اس قول سے یہ لازم آتا ہے کہ قاتل مال دینے پر راضی ہونے کی صورت میں اولیاء مقتول پر بھی مال قبول کرنا واجب

ہو، تاکہ قاتل بھی نفس قتل سے بچ جائے، کیونکہ ہر ایک پر یہ واجب ہے کہ وہ دوسرے کی جان بچائے جبکہ اس کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو، مثلاً کسی کو کوئی شخص قتل کرنا چاہتا ہے۔ یا تو کوئی شخص پانی میں غرق ہوکر مرنے کا اندیشہ ہے تو اس وقت دوسروں پر اس کو بچانا واجب ہے، اگر ان کے لئے بچانا ممکن ہو — تو اسی طرح اولیاء مقتول پر بھی واجب ہونا چاہیئے کہ وہ مال پر راضی ہوجائے اور قصاص کا دعوٰی چھوڑ دے۔ وھذا یؤدی الی بطلان القصاص اصلا۔

نیز تمہارے اس اشکال سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اگر اولیاء مقتول قاتل کے پاس اس کے مکان، زمین وغیرہ اموال کثیرہ کا مطالبہ کرے تب بھی اس کو قبول کرکے اپنی جان بچانا قاتل پر واجب ہو، کیونکہ جان بچانے میں مال قلیل اور کثیر کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ حضرات بھی مقدار دیت سے زائد مال کے مطالبہ کی صورت میں اس کا دینا قاتل پر واجب نہیں قرار دیتے، لھذا مقدار دیت بھی اس پر واجب نہ ہونا چاہیئے۔ (احکام القرآن للجصاص ص$\frac{۱۵۶}{۱}$)

البتہ جب اولیاء مقتول مال لینے پر راضی ہو اور قاتل کے لئے وہ مال دینا بھی ممکن ہو تو اس صورت میں مال دے کر اپنی جان بچانا قاتل پر دیانۃً واجب ہے، جس پر ہم بھی متفق ہیں، لیکن اختلاف تو اس میں ہے کہ کیا اس پر قضاءً بھی واجب ہوگا یہاں تک کہ اس کو مال دینے پر مجبور کیا جائے، اور اس کی کوئی دلیل حدیث میں موجود نہیں ہے۔ (اعلاء السنن ص$\frac{۷۷}{۱۸}$)

بحث دوم : قولہٗ : ان قتلہ فھو مثلہ

حضورؐ نے اس قاتل کو ولی مقتول کا حوالہ کردینے کے بعد فرمایا: ان قتلہ فھو مثلہ، اگر وہ (ولی مقتول) اس کو (یعنی قاتل کو) قتل کرے (بطور قصاص) تو وہ اس کے مانند ہے۔ جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ولی مقتول اگر اس کو قصاصاً قتل کرلے گا تو وہ اس قاتل ہی کے مانند ہوگا، کیوں کہ قاتل نے مقتول کو قتل کیا تھا اور اس نے اس قاتل کو قتل کیا، لیکن یہ بات کیونکر صحیح ہوسکتی ہے، کیونکہ قاتل کو تو وہ بطور قصاص قتل کرکے اپنا حق وصول

کررہا ہے، پھر بھی وہ "مثلہ" ای مثل القاتل کیسے ہوگا؟ اس لئے حضور کے اس قول کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔

(۱) امام نووی نے اس کی ایک تاویل یوں ذکر کی کہ۔۔۔ ولی مقتول کا قاتل کے مانند ہوجانے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں اسمیں برابر ہوجائیں گے کہ ایک کا دوسرے پر کوئی احسان وفضل نہیں ہوگا، کیونکہ ولی مقتول نے اپنا حق پورا پورا لے لیا، لیکن اگر وہ قاتل کو معاف کردیتا تو اس پر اس کا بہت بڑا فضل واحسان ہوتا، آخرت میں بہت زیادہ ثواب ملتا اور دنیا میں وہ ثنار جمیل کے مستحق ہوتا۔

(۲) امام نووی نے ایک دوسری تاویل یہ ذکر کی کہ۔۔۔ فھو مثلہ فی انہ قاتل، کہ دونوں قاتل ہونے میں ایک دوسرے کے برابر ہیں، یہ الگ بات ہے کہ ایک کا قتل کرنا حرام اور دوسرے کا مباح، لیکن غصہ اور خواہش کے اتباع میں دونوں برابر ہیں۔

لیکن امام نوویؒ کی بیان کردہ یہ دونوں توجیہات زیادہ مناسب نہیں ہے کیونکہ ابو داؤد میں ابوہریرہ کی حدیث میں تصریح ہے کہ قاتل نے کہا: یارسول اللہ ما اردت قتلہ' اے اللہ کے رسول! مجھے اس کو قتل کرنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا، تو آپؐ نے فرمایا: اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار، خوب سنو! اگر وہ سچ ہے پھر بھی تم نے اس کو قتل کرلیا تو تم جہنم میں جاؤگے۔ تو یہاں صراحۃً ہے: ثم قتلتہ دخلت النار' یہ روایت امام نوویؒ کی دونوں تاویل کو رد کردیتی ہے جیساکہ ظاہر ہے۔ اب حضورؐ کا قول کہ "تم جہنم میں جاؤگے" اور فھو مثلہ کہ وہ (ولی مقتول) قاتل کے مانند ہے، اس کی صحیح توجیہ اور تاویل کیا ہے؟ تو ابو داؤد شریف کی اس روایت کی وجہ سے فھو مثلہ کا مطلب یہی ہوگا کہ تم فی الجملہ غیر مستحق قتل کو قتل کرنے میں قاتل کے مانند ہوجاؤگے، کہ اس نے غیر مستحق (مقتول) کو قتل کیا تھا اب اگر تم اس قاتل کو قتل کروگے تو تم بھی فی الجملہ ایک غیر مستحق قتل کو قتل کیا اب سمجھنے کی بات یہ ہے کہ یہ قاتل غیر مستحق قتل کیسے ہوا، حالانکہ اس نے تو اس مقتول کو عمداً قتل کیا، اور قتل عمد موجب قصاص ہے۔ اس بات کو سمجھنے سے پہلے بطور

تمہید چند باتیں سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) قتل کی مختلف صورتوں میں سے صرف قتل عمد ہی موجب قصاص ہے اور قتل عمد میں اصل تو قصد قتل ہے، مگر قصد یہ ایک امر مخفی ہے، اس لئے شریعت نے آلہ کو اس کے قائم مقام قرار دیا ہے، لیکن یہ قضاءً ہے، دیانۃً تو قصد ہی کا اعتبار ہے۔ لھذا قاتل اگر قصد کا انکار کرے۔ یوں کہے کہ میرا تو قتل کرنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا۔ اور وہ نفس الامر میں سچا ہو تو عنداللہ قتل عمد کا تحقق نہیں ہوگا۔ اور نہ وہ قابل قصاص ہوگا، لیکن یہ شخص اپنے قصد نہ ہونے کے دعویٰ میں سچ ہے یا نہیں، یہ تو اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں ہے، اس لئے اس کا یہ دعویٰ قضاءً معتبر نہیں ہوگا، قاضی تو آلہ دیکھ کر قتل عمد اور قصاص کا فیصلہ کردے گا۔

(۲) قاتل بالمحدد اگر تعمد قتل کا انکار کرے تو اس کا یہ انکار قضاءً معتبر نہ ہوگا (کما ذکر)۔ لیکن اگر اولیاء مقتول کو اس کی صداقت کا یقین ہے کہ قاتل انکار تعمد میں سچا ہے تو اس کو قتل کرنا اولیاء مقتول کے لئے دیانۃً جائز نہ ہوگا، اگر قتل کریں گے تو گنہگار ہوں گے۔ اور اگر اولیاء مقتول اپنی اس تصدیق کو زبان سے ظاہر کردے تو اس صورت میں اس کو قتل کرنا نہ دیانۃً جائز ہوگا اور نہ قضاءً۔

اب ابوداؤد کی روایت "اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار" سے مسلم شریف کی روایت "ان قتلہ فھو مثلہ" کا یہی معنی متبادر ہے کہ انہ ان قتلہ فھو مثلہ فی قتل الغیر المستحق للقتل فی الجملہ، یعنی اگر ولی مقتول اس قاتل کو قتل کرے گا تو وہ فی الجملہ غیر مستحق قتل کو قتل کرنے میں قاتل ہی کے مانند ہو جائے گا، کیونکہ تعمد قتل کے انکار میں اگر وہ قاتل سچ ہے تو نفس الامر میں وہ مستحق قتل نہیں ہوگا، اب اس کو قتل کرنا ایک غیر مستحق ہی کو قتل کرنا ہے، جیسا کہ اس (قاتل) نے ایک غیر مستحق (مقتول) کو قتل کیا تھا۔ اور اسی طریقہ سے دونوں برابر ہو گئے "فھو مثلہ" (اعلاء السنن ص۷۸/۱۸، المعتصر ص۳۰۲)۔

حضور ﷺ کے اس قول کی راجح توجیہ یہی ہے، نہ کہ امام نووی کی بیان کردہ وہ توجیہات، امام نووی اور دوسرے حضرات کا یہاں غلطی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روایت مسلم کے ظاہری

الفاظ دیکھ کر ان کو گمان ہو گیا کہ وہ قاتل، تعمد قتل کا اقرار کرنے والا تھا، اس لئے انہوں نے اس کے مطابق حضورؐ کے اس قول کی تاویل کی، حالانکہ قاتل تعمد قتل کا منکر تھا (جس کی تصریح ابوداؤد شریف کی روایت میں موجود ہے " یارسول اللہ! ما اردت قتلہ ")، اور اسی گمان کی بنا پر انہوں نے حضور کے قول " اما انہ ان کان صادقاً ثم قتلتہ دخلت النار " (رواہ ابوہریرہ) کی طرف توجہ نہیں دی، کیونکہ انہوں نے اس کو منکر للتعمد پر محمول کیا اور حضرت وائل کی روایت کردہ حدیث (ان قتلہ فھو مثلہ) کو مقر للتعمد پر محمول کیا۔ حالانکہ حق بات یہ ہے کہ دونوں قول منکر للتعمد کے بارے میں ہیں، بلکہ ظاہر تو یہ ہے کہ واقعہ ایک ہی ہے۔ باقی اختلاف الفاظ روایت بالمعنی کی بنا پر ہے۔ چنانچہ اعلاء السنن (ص ۷۸/۱۸) میں ہے: ومنشأ خطاء ھؤلاء انھم ظنوا من ظاہر الفاظ حدیث مسلم ان القاتل کان مقراً لتعمد القتل. ولم ینظروا الی صریح انکارہ الواقع فی روایۃ ابی داؤد، ومن اجل ھذا الظن لم ینظروا الی قولہ فی روایۃ ابی ہریرۃ " اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار "، لانھم ظنوا ان ذلک کان فی المنکر للتعمد، وھذا فی المقربہ، والحق ان کلا القولین کان فی المنکر للتعمد، بل الظاہر ان القصۃ واحدۃ، واختلاف الالفاظ مبنی علی الروایۃ بالمعنی۔

ایک اشکال اور اسکا جواب

ابوداؤد شریف کی روایت " اما انہ ان کان صادقاً ثم قتلتہ دخلت النار " پر یوں اشکال ہو سکتا ہے کہ — قاتل کا انکار تعمد میں سچ ہونے کی صورت میں ولی مقتول کا غیر مستحق قتل کو قتل کرنے میں قاتل کے مانند ہونا یہ تو امر معقول ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قاتل جو تعمد قتل کا انکار کر رہا ہے اگر درحقیقت اس کے اندر واقعی قتل کرنے کا کوئی قصد وارادہ نہیں تھا تو اس صورت میں ولی مقتول کا اس کو قتل کر لینا یہ تو غیر مستحق قتل کو قتل کرنا ہوگا، جس سے قاتل اور ولی مقتول دونوں غیر مستحق قتل کو قتل کرنے میں برابر ہو جائیں گے، کما ورد فی روایۃ مسلم " فھو مثلہ " یہ تو امر معقول ہے لیکن ابوداؤد شریف کی روایت " اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار " کی کیا تاویل ہوگی؟ کیونکہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل اگر انکار تعمد میں صادق

ہو تو ولی مقتول (قصاص لینے کی صورت میں) جہنم میں جائے گا، حالانکہ قاتل کا صرف انکارِ تعمد میں صادق ہونے کی وجہ سے ولی مقتول کے لئے جہنم ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ قاتل کے اس انکار کو تصدیق کرنا ولی مقتول پر شرعاً لازم نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ ولی مقتول اس کو جھوٹا جانتا ہے جس کی وجہ سے اگر وہ قاتل کو قتل کرلے تو وہ عند اللہ بالکل گنہگار نہیں ہوگا اور نہ جہنم میں جائے گا۔ الغرض، انکارِ تعمد میں قاتل کا صادق ہونا یہ ولی مقتول کے حق میں موجب نار نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے ولی مقتول کا اس کو تصدیق کرنا (قاتل کو اس کے انکار میں صادق جاننا) ضروری ہے حالانکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل کا محض صادق ہونا ہی موجب نار ہے، کیونکہ وہاں دخولِ نار کو ان کان صادقاً ثم قتلتہ پر مرتب کیا گیا ہے۔ فکیف الحل؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ — (۱) ہوسکتا ہے کہ یہ روایت بالمعنیٰ ہو، دراصل حضورؐ نے "فھو مثلہ" فرمایا تھا کسی راوی نے اس کے مطلب سمجھنے میں غلطی کی جس کی وجہ سے اس نے اس کو دخلت النار سے تعبیر کردیا، لھذا یہ تعبیر کی غلطی ہے۔

(۲) اور اگر یہ درحقیقت حضورؐ ہی کا قول ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ۔ ان کان صادقاً فی انکار التعمد ثم قتلتہ فعلت فعلاً موجباً لدخول النار فی نفسہ، وان لم یکن موجباً للدخول لعارض۔ اگر وہ شخص انکارِ تعمد میں سچ ہو پھر بھی تم نے اس کو قتل کرڈالا تو تم نے ایک ایسا کام کیا جو فی نفسہ دخولِ نار کا موجب و مستلزم ہے، اگرچہ وہ کسی عارض کی بناء پر دخول نار کا موجب و مستلزم نہ ہو — وھو عدم تصدیقہ بناءً علی کونہ متھماً فی انکارہ وکون انکارہ خلاف الظاہر، فدخلت النار ان لم یکن ھناک ھذا المانع۔ اور وہ عارض یہ ہے کہ اس قاتل کو تصدیق کرنا ولی مقتول پر واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ شخص اپنے انکار میں متہم ہے، نیز اس کا انکار ظاہر کے خلاف ہے، اگر یہاں یہ مانع اور عارض نہ ہوتا تو تم کو جہنم میں داخل ہونا پڑتا۔ فاندفع الاشکال۔ (اعلاء السنن ص ۷۹/۱۸)

بحث سوم : قولہٗ (فی روایۃ) القاتل والمقتول فی النار

حضرت وائل بن حجر کی دوسری ایک روایت میں "ان قتلہ فھو مثلہ" کی جگہ "القاتل والمقتول فی النار" آیا ہے۔ جس سے بظاہر قاتل (مقتص) اور مقتول (مقتص منہ) دونوں کا جہنم کے مستحق ہونا معلوم ہورہا ہے، حالانکہ یہ کیونکر صحیح ہوسکتا ہے جبکہ قاتل یعنی قصاص لینے والا، مقتول یعنی مقتص منہ سے اپنا حق وصول کررہا ہے، اس لئے اس کی مختلف تاویل کی گئی ہیں۔

(۱) قاتل یعنی قصاص لینے والا جہنمی ہوگا اگر مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہو عمد کے انکار کرنے میں سچا ہو، البتہ وہ شخص عارض (یعنی عدم تصدیق) کی بناپر جہنم سے بچ جائے گا (کمامرآنفا)، اور مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہے جہنمی ہوگا اگر وہ اپنے عمد کا انکار کرنے میں جھوٹا ہو۔

(۲) یہ بھی احتمال ہے کہ حضورؐ نے یہاں "ان قتلہ فھو مثلہ" فرمایا تھا، لیکن راوی نے اپنی سمجھ کے مطابق روایت بالمعنی کرتے ہوئے کہہ دیا "القاتل والمقتول فی النار"۔ اس لئے اکثر علماء روایت بالمعنی کی اجازت نہیں دیتے (المعتصر ص۳۰۲)۔

(۳) علامہ مازری فرماتے ہیں کہ ولی مقتول کا جہنمی ہونا یہ قصاص لینے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اور کسی وجہ سے جو حضورؐ جانتے تھے۔ یا آپؐ کو ناراض کرنے کی وجہ سے ہے۔

(۴) امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے واقعہ مذکورہ کے قاتل ومقتول مراد نہیں ہیں، بلکہ ایسے دو مسلمان مراد ہیں جو عصبیت کی بناپر باہم قتال کریں۔ حضورؐ نے یہ بات بطور تعریض فرمائی، تاکہ اس کے ظاہری معنی دیکھ کر ولی مقتول ڈر جائے اور قاتل کو معاف کردے (جس کی توضیح وتفصیل آگے آرہی ہے)۔ لیکن اس کے مراد لینے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہے اور یہاں پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔ صاحب اعلاء السنن نے امام نووی کی اس تاویل کو خطاء فاحش کہہ دیا ہے:

وما قال النووی فی تاویلہ .... فخطاء فاحش، بل المراد بھما الولی و القاتل (ص ۱۸/۹)

فائدہ قولہ ان قتلہ فھو مثلہ، ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار، القاتل والمقتول فی النار، ان الفاظ کے ایک ہے ظاہری معنی کہ قصاص لینے والا بھی قاتل کے مانند گنہگار ہوگا، اور دوسرا معنی ہے خفی، غیر ظاہر (کما ذکر فی التاویل)۔ آپؐ نے ایسے الفاظ بطور تعریض فرمایا تاکہ ولی مقتول اس قاتل کو معاف کردے۔ تعریض کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ قاتل اپنے قتل کے قصد ہونے کا انکار کر رہا ہے، اگرچہ قضاءً اس کا یہ انکار معتبر نہیں ہے، تب بھی اس صورت میں ولی مقتول کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ قصاص چھوڑ دے، وتورع القصاص فی غیر محلہ کے شبہ سے بچنے کے لئے۔ اور اس قسم کے اغراض کے لئے تعریض وتوریہ صحیح ہے، چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں کہ مفتی اگر مستفتی سے تعریض وتوریہ کرنے میں مصلحت سمجھے تو تعریض وتوریہ کرلے تاکہ مقصد بھی حاصل ہوجائے اور جھوٹ بھی نہ ہو۔ مثلاً قتل کے بارے میں سوال کرنے والے کو یہ جواب دینا کہ حضرت ابن عباس سے بسند صحیح مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: لاتوبۃ للقاتل اسی طرح روزہ کی حالت میں غیبت کرنے کے متعلق کوئی پوچھے تو یہ کہہ دینا کہ حدیث میں آیا ہے: الغیبۃ تفطر الصائم۔

بحث چہارم قولہ: اما ترید ان یبوء باثمک واثم صاحبک حضورؐ کے قول: ان یبوء باثمک واثم صاحبک کے معنی میں دو احتمال ہیں۔ کما ذکرھما النووی۔

(۱) یکون عفوک عنہ سببا لسقوط اثمک واثم اخیک المقتول، یعنی کیا تو نہیں چاہتا کہ تیرا اس قاتل کو معاف کردینا یہ تیرے اور تیرے مقتول بھائی کے گناہ ساقط ہونے کا سبب بنے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے اس معاف کردینے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ تمہارا اور تمہارے مقتول بھائی کا گناہ معاف فرمادے، اس صورت میں گناہ سے مراد ان دونوں کے پرانے گناہ، جن کا اس قاتل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۲) تحمل القاتل اثم المقتول لاتلافہ مھجتہ، واثم الولی لکونہ فجعہ فی اخیہ ۔
کیا تو نہیں چاہتا کہ وہ قاتل تیرے اور تیرے ساتھی (مقتول بھائی) کے گناہ لے کر لوٹے، یعنی وہ شخص تو تیرے بھائی کے قتل کے گناہ، اور اس سے تجھ کو تکلیف پہونچانے کے گناہ کا مستحق ہو چکا ہے، جس پر آخرت میں اس کا مواخذہ ہو گا، اب اگر تو اس سے قصاص بھی لے گا تو اس پر دنیا میں ایک سزا بڑھ جائے گی، تو تو آخرت کی سزا پر اکتفا کر کے اس کو دنیا میں معاف نہیں کر سکتا؟ چونکہ شوافع کے نزدیک حدود و قصاص گناہ کے لئے کفارہ ہیں۔ اس سے گناہ معاف ہو جائے گا، آخرت میں مواخذہ نہیں ہو گا، خواہ توبہ کرے یا نہ کرے، اس لئے امام نووی نے (اس دوسرے معنی میں) اس کو اس آدمی کے ساتھ مخصوص مانا ہے، فرماتے ہیں: ویکون قد اوحی الیہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک فی ھذا الرجل خاصۃ۔ لیکن ہمارے احناف کے نزدیک چونکہ حدود اور قصاص گناہ کے کفارہ نہیں ہیں، حد و قصاص جاری ہونے کے باوجود آخرت میں مواخذہ ہو گا، ہاں اگر توبہ کرے تو الگ بات ہے، اس لئے ہمارے مذہب کے اعتبار سے اس کو اس آدمی کے ساتھ مخصوص ماننے کی ضرورت نہیں۔

۷۲ باب دیۃ الجنین ووجوب الدیۃ فی قتل الخطاء وشبہ العمد علی عاقلۃ الجانی

---

(۱) عن ابی سلمۃ عن ابی ھریرۃ ان امرأتین من ھذیل رمت احداھما الاخری فطرحت جنینھا، فقضی فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بغرۃ عبد او امۃ۔

(۲) عن ابن المسیب عن ابی ھریرۃ انہ قال: قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنین امرأۃ من بنی لحیان، سقط میتًا، بغرۃ عبد او امۃ، ثم ان المرأۃ التی قضی علیھا بالغرۃ توفیت، فقضی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بان میراثہا لبنیہا وزوجہا و ان العقل علی عصبتہا۔ وفی روایۃ عن ابی ھریرۃ .... فقال حمل بن النابغۃ الھذلی: یارسول اللہ! کیف اغرم من لا شرب ولا اکل ولا نطق ولا استھل، فمثل ذٰلک یطل۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انما ھذا من اخوان الکھان، من اجل سجعہ الذی سجع۔

توضیح الروایۃ

ابوسلمہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قبیلہ ھذیل کی دو عورتیں، ان میں سے ایک نے دوسرے کو (کسی چیز سے) مارا، جس کی وجہ سے اس کے پیٹ کا بچہ گر گیا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں غرہ، غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا۔ حضرت ابوہریرہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ — حضورؐ نے قبیلہ بنی لحیان کی ایک عورت کے پیٹ کے بچہ جو مردہ گر گیا تھا، اس کے بارے میں غرہ، غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا کہ اس کے میراث اس کی اولاد اور شوہر کو ملے گا۔ اور دیت اس کے عصبہ پر ہے۔ ابوہریرہ کی اور ایک روایت میں ہے کہ اس وقت حمل بن نابغہ ھذلی نے کہا، اے اللہ کے رسول! میں کیسے ضمان ادا کروں ایسے بچہ کا، جس نے نہ پیا نہ کھایا، نہ بات کی اور نہ چیخ مارا، اور اس قسم قتل تو بیکار جاتا ہے۔ تو حضورؐ نے اس شخص کے اس سجع والی عبارت کہنے کی وجہ سے فرمایا: یہ تو کاہنوں کا بھائی ہے۔

بحث اول: قولہ۔ان امرأتین من ھذیل

یہاں من ھذیل ہے اور دوسری روایت میں "فی جنین امرأۃ من بنی لحیان" ہے، اس میں کوئی تعارض نہیں، کیوں کہ لحیان یہ قبیلہ ھذیل کی ایک شاخ ہے۔ ایک عورت ھذلی، اور دوسری لحیانی تھی یہ دونوں باہم سوکن (ضرۃ) تھیں، جن کے شوہر کا نام حمل بن مالک بن نابغہ ہے۔ ایک کا نام ملیکہ، دوسری کا نام ام غطیف تھا۔

یہاں "رمت احدھما الاخری"

بحث دوم : قولہ رمت احدٰھما الاخری فطرحت جنینھا

ابو ہریرہ کی دوسری روایت میں "اقتتلت امرأتان من ھذیل فرمت احدٰھما الاخری بحجر، مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں "ان امرأۃ قتلت ضرتھا بعمود فسطاط (خیمہ)، ابو داؤد شریف میں حمل بن مالک کی روایت میں ہے "فضربت احداھما الاخریٰ بمسطح اور بریدہ کی روایت میں ہے "ان امرأۃ خذفت امرأۃ اخریٰ"۔ فتعارضت الروایات تو ہوسکتا ہے کہ قتل کرنے والی عورت نے ان سب کو باری باری استعمال کیا ہو یا تو ایک کو صحیح اور باقی کو راوی کا وہم قرار دیا جائے۔ اور اس قسم وہم سے اصلِ حدیث میں کو اثر نہیں پڑتا۔

والجنین : حمل المرأۃ مادام فی بطنھا، سمی بذلک لاستتارہ، فان خرج حیا فھو ولد او میتا فھو سِقْط (بکسر السین وسکون القاف)، وقد یطلق علیہ جنین ایضًا وقال الباجی فی شرح الموطأ : الجنین ما القتہ المرأۃ مما یعرف انہ ولد، سواء کان ذکرًا او انثیٰ، مالم یستھل صارخًا۔ (فتح الباری)۔

بحث سوم ، قولہ فقضٰی فیہ النبیؐ بغرۃ عبد او اَمَۃ

غرہ کہا جاتا ہے اس سفیدی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے، اور عمدہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اور غلام دیا نتدی چونکہ عمدہ مال ہے اس لئے ان کو غرہ سے تعبیر کیا گیا۔ قال الحافظ فی الفتح۔ "وتطلق الغرۃ علی الشیٔ النفیس ادمیا کان او غیرہ، ذکرًا کان او انثی۔ وقیل اطلق علی الاٰدمی غرۃ لانہ اشرف الحیوان، فان محل الغرۃ الوجہ، والوجہ اشرف الاعضاء"۔ قال النووی : "الغرۃ عند العرب انفس الشیٔ واطلقت ھنا علی الانسان لان اللّٰہ تعالیٰ خلقہ فی احسن تقویم۔

قولہ : بغرۃ، عبد او امۃ میں غرۃ کو عبد وامۃ کی طرف اضافت کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، یہ اضافت بیانیہ ہوگی، اور بغیر اضافت غرہ کو تنوین کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے، اس وقت عبد او امۃ اس سے بدل ہوگا، یا تو مبتدا کی خبر ہوگی ای ھو

عبد او امۃ ـــ چونکہ حدیث میں لفظ غرہ آیا ہے اس لئے بعض حضرات (کابی عمرو) نے کہا کہ دیت جنین میں سفید رنگ کا غلام یا باندی دینا ضروری ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک رنگ کا کوئی قید نہیں، مطلقاً غلام یا باندی کافی ہے، کیونکہ حدیث میں مطلق عبد وامۃ کا لفظ آیا ہے۔ رنگ کا ذکر نہیں۔ نص حدیث کے مقابلہ میں لفظ غرہ کے لغوی معنی سے قیاس کرنا صحیح نہیں۔

پھر شراحِ حدیث کا اختلاف ہوگیا کہ غرہ کی جو تفسیر عبد او امۃ سے کی گئی ہے یہ کسی راوی کی طرف سے ہے یا حدیث مرفوع کا جز یعنی حضورؐ کا کلام ہے۔ لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر حدیث کا ہی جزء ہے اور خود آپؐ کی طرف سے ہے کیونکہ یہ حدیث تقریباً آٹھ صحابہ سے مروی ہے اور تمام میں یہ تفسیر موجود ہے۔ کما فی مجمع الزوائد تمام رُواۃ کا ایک ہی تفسیر کو اپنی طرف سے درج کر دینا بظاہر مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے اقرب یہی ہے کہ یہ حدیث مرفوع کا جزء ہے۔

بعض روایت میں او فرس او بغل کی زیادتی مذکور ہے۔ چنانچہ ابوداؤد شریف میں حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت ہے کہ قضیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الجنین لغرۃ عبد او امۃ او فرس او بغل۔ لیکن یہ زیادتی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حدیث بہت سی اسانید سے مروی ہے مگر کسی میں بھی او فرس او بغل کا ذکر نہیں ہے۔ صرف عیسیٰ ابن یونس نے اس کو نقل کیا ہے۔ چنانچہ مغنی لابن قدامہ (ص ۵۴۰/۹) میں ہے: فان قیل فقد روی فی هذا الخبر" او فرس او بغل" قلنا: هذا لا یثبت رواہ عیسی بن یونس و وهم فیه، قاله اهل النقل، والحدیث الصحیح المتفق علیه انما فیه " عبد او امة " وهو متروك فی البغل بلا خلاف، فکذلك فی الفرس، وهذا الذی ذکرناه اصح ماروی فیه وهو متفق علیه، وقد قال به اکثر اهل العلم، فلا یلتفت الی ما خالفه۔

نیز او فرس یہ شاید حضرت طاؤس کی طرف سے غرۃ کی تفسیر ہے، اور بعض راوی نے اس کو حدیث کے اندر داخل کر دیا۔ چنانچہ سنن بیہقی (ص ۱۱۵/۸) میں ہے!

عن عمرو بن دینار عن طاؤس : ان عمر بن الخطابؓ سأل الناس عن الجنین۔ فذکر الحدیث ، قال : فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الجنین غرۃ ، وقال طاؤس : الفرس غرۃ۔

الغرض صحیح بات یہی ہے کہ حدیث میں صرف "عبد اوامۃ" آیا ہے، "اوفرس اوبغل" کی زیادتی صحیح نہیں بلکہ کسی راوی کا وہم ہے۔

دیتِ جنین کی مقدار

اگر جنین زندہ ساقط ہو کر پھر مرا تو باتفاق ائمہ اربعہ پوری دیت واجب ہے اگر مردہ ساقط ہوا تو غرہ یعنی ایک غلام یا باندی دینا ہوگا، پھر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس غرہ کی قیمت "نصف عشر الدیۃ" یعنی کامل دیت کا بیسواں حصہ ہے، چونکہ کامل دیت ایک سو اونٹ ہیں۔ لھذا اس کا بیسواں حصہ پانچ اونٹ ہوں گے اگر سونے سے ہو تو پچاس دینار، کیونکہ کامل دیت تو ایک ہزار دینار ہے۔ البتہ غرہ کی قیمت چاندی سے کتنی ہے، اس میں اختلاف ہے، چونکہ احناف کے نزدیک کامل دیت دس ہزار درہم ہے لھذا، اس کا بیسواں حصہ پانچ سو درہم ہوں گے اور امام شافعی، احمد وغیرہ کے نزدیک کامل دیت بارہ ہزار درہم ہیں لھذا اس کا بیسواں حصہ چھ سو درہم ہوں گے۔

درہم کے سلسلے میں یہ اختلاف درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ درہم دو قسم کے تھے، ایک چھوٹا وزن ستہ کا اور ایک بڑا وزن سبعہ کا۔ شروع شروع میں جو درہم رائج تھا وہ چھوٹا، چھ مثقال کے قریب وزن کا تھا، پھر درہم بڑا کر دیا گیا۔ سات مثقال کا۔ چھ مثقال (تقریباً) والے کو وزن ستہ اور سات مثقال والے کو وزن سبعہ کا درہم کہتے ہیں۔ اور وزن ستہ کے بارہ ہزار درہم اور وزن سبعہ کے دس ہزار مقدار میں برابر ہیں، اس لئے ائمہ کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔

الغرض، دیت جنین کی مقدار نصف عشر الدیۃ یعنی پانچ اونٹ یا پچاس

دینار یا تو پانچ یا چھ سو درہم ہیں، جس پر مختلف احادیث دلالت کر رہی ہیں، مثلاً:
(۱) ما اخرجه الطبرانی فی معجمه من حدیث ابی الملیح عن ابیه مطولاً وذکره الهیثمی فی الزوائد لفظه: «فیه غرة عبد او امة او خمسمائة او فرس او عشرون ومائة شاة» اس روایت میں فرس کا ذکر کسی راوی کے وہم کی بنا پر ہے (کما ذکر) اور ایک سو بیس بکری، شاید اس وجہ سے کہ ان کی قیمت پانچ سو درہم تھی۔
(۲) اخرج البزار عن عبد اللہ بن بریدة عن ابیه ان امرأة خذفت امرأة فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم بخمسمأة ونهی عن الحذف۔ (زیلعی) والمراد من الخمسمأة هو الدراهم۔
(۳) ما اخرجه ابن ابی شیبه فی مصنفه عن زید بن اسلم ان عمر بن الخطاب قوّم الغرة خمسین دیناراً۔ ذکره الزیلعی فی نصب الرایة۔
(۴) اخرج ابو داؤد فی سننه عن ابراهیم النخعی قال: الغرة خمسمأة یعنی درهماً، قال: قال ربیعة بن ابی عبد الرحمن: هی خمسون دیناراً۔
(۵) وروی ابراهیم الحربی فی کتاب غریب الحدیث عن احمد بن حنبل عن عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: الغرة خمسون دیناراً۔ (مرقاة)۔

فائدہ (۱) اگر عورت پر حملہ کرنے سے اس کا بچہ زندہ ساقط ہو کر پھر مرا ہو تو باتفاق ائمہ اربعہ پوری دیت واجب ہوگی، البتہ علامت حیوٰۃ میں اختلاف ہو گیا تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک ساقط ہو کر اگر روئے تو حیوٰۃ معلوم ہوگی حرکت وغیرہ سے معلوم نہیں ہوگی، لیکن احناف رونے کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ جو چیز بھی حیوٰۃ پر دلالت کرے، حیوٰۃ سمجھی جائے گی، مثلاً رونا، دودھ پینا، چھینک دینا، سانس لینا، وغیرہ۔ ائمہ ثلثہ دلیل پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث سے جس میں جنین کے وارث و مورث ہونے اور اس پر جنازہ پڑھنے کے لئے استہلال کو اثر حیوٰۃ بیان کیا گیا، فقال ؑ: ان الصبی لا یرث ولا یورث ولا یصلی علیه حتی یستهل۔

احناف کہتے ہیں کہ استہلال جس بنا پہ اثر حیوٰۃ ہوتا ہے مذکورہ چیزوں میں بھی وہی پایا جاتا ہے، لیکن چونکہ بچہ زندہ ہونے کی صورت میں اکثر گر کر روتا ہے اسی لئے خاص طور پہ بیان کیا گیا۔ اس سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی۔

نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ اگر وہ بچہ چھ مہینہ سے کم کا ہو، تو اس میں کیا واجب ہوگا، ہمارے نزدیک غرہ واجب ہوگا نہ کہ دیت۔ لیکن شافعیؒ کے نزدیک اس میں پوری دیت واجب ہوگی۔ (المغنی لابن قدامہ)

(۲) اگر جنین مردہ ساقط ہوا پھر اس کی ماں مرگئی تو اس میں بچہ کی وجہ سے غرہ اور ماں کی وجہ سے دیت واجب ہوگی۔ اور اگر حملہ کی وجہ سے بچہ زندہ ساقط ہوکر پھر مرا ہو اور اس کے بعد اس کی ماں بھی مرگئی تو دونوں کی دیت الگ الگ واجب ہوگی۔ اگر پہلے ماں مرجائے اور اس کے بعد اس کا بچہ زندہ ساقط ہوکر مرے تو اس صورت میں بھی الگ الگ دو دیت واجب ہوگی۔ ولافرق بین ان ینفصل منھا حیۃ اومیتۃ وتجب دیتان ان ماتت الام فالقت جنینا حیا ومات لان الضارب قتلھما بالضربۃ۔ (مرقاۃ ص۸۹/۷)

اب ایک صورت یہ ہے کہ حملہ کی وجہ سے ماں مرگئی پھر مردہ بچہ پیدا ہوا تو اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک ماں کے بدلہ میں تو دیت واجب ہے اور بچہ کے بدلے میں غرہ، کیونکہ ظاہر ہے کہ جس ضرب سے ماں مری اسی وجہ سے بچہ بھی مرا۔ لیکن امام ابوحنیفہ ومالکؒ کے نزدیک بچہ کا کوئی ضمان واجب نہیں کیونکہ بچہ کے مرنے میں شک ہوگیا کہ اسی ضرب سے مرا یا ماں کے مرنے کی وجہ سے گلا گھٹ کر مرگیا، فلا یجب الضمان بالشک۔ اس صورت میں بچہ کو ماں کے دوسرے اعضاء کے مانند ایک عضو سمجھا جائے گا، البتہ ضارب پر تعزیر آئے گی۔ (مغنی، اعلاء السنن)۔

(۳) اگر حملہ کی وجہ سے کسی عورت کے پیٹ سے چند بچہ مردہ ساقط ہو تو ہر ایک کے بدلہ میں الگ الگ غرہ واجب ہوگا، اور اگر سب زندہ ساقط ہوکر پھر مرے تو ہر ایک کے بدلے میں الگ الگ دیت کاملہ اور مردہ میں غرہ واجب ہوگا۔

(مغنی لابن قدامہ)

(۴) کیا ضارب پہ کفارہ واجب ہوگا؟ اگر جنین زندہ ساقط ہو کر پھر مرے تو اس صورت میں بالاتفاق دیت کے ساتھ ساتھ ضارب پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ لیکن اگر جنین مردہ ساقط ہو تو اس صورت میں احناف اور مالکیہ کے نزدیک صرف غرہ ہی واجب ہوگا، کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ البتہ کفارہ دینا مستحب ہے۔ اور شوافع وحنابلہ کے نزدیک اس صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔ فریق اول کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے وہاں صرف غرہ ہی کو واجب قرار دیا، اگر کفارہ واجب ہوتا تو آپ ﷺ ضرور بتاتے۔ فریق ثانی استدلال کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے قول سے۔ (۱) ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ۔ (۲) فان کان من قوم بینکم وبینہم میثاق فدیۃ مسلمۃ الی اہلہ وتحریر رقبۃ مؤمنۃ۔ فریق اول کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ کو دیت کے ساتھ واجب فرمایا، لھذا جہاں دیت واجب ہوگی وہاں کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور غرہ تو دیت نہیں ہے۔ لھذا ان آیات سے غرہ کے ساتھ کفارہ واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ (بدائع، درمختار، مغنی وغیرہ)

بحث چہارم قولہ:۔ ثم ان المرأۃ التی قضی علیہا بالغرۃ توفیت "ثم ان المرأۃ التی قضی علیہا بالغرۃ توفیت" سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت پر غرہ کا فیصلہ ہوا تھا یعنی جنایت کرنے والی ضاربہ عورت کا انتقال ہوا، حالانکہ اس کے بعد والی روایت میں ہے فقتلہا وما فی بطنہا کہ اس عورت کو بھی مار ڈالا اور اس کے پیٹ کے بچہ کو بھی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجنی علیہا یعنی مضروبہ کا انتقال ہوا۔ قاضی عیاض اور امام نووی نے اس کی یوں تاویل کی کہ "قضی علیہا"، کے علیہا کو معنی میں لہا کے لیا جائے (یعنی وہ عورت جس کے لئے غرہ کا فیصلہ ہوا تھا اور وہ تو مضروبہ ہے نہ کہ ضاربہ) تاکہ دونوں روایت میں مطابقت ہوجائے۔

مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ اپنی سوکن کو مارنے کے بعد وہ جنایت کرنے والی یعنی ضاربہ عورت کی بھی وفات ہوجائے، اور یہ ضروری نہیں کہ مضروبہ کی

وفات اور غرہ کے فیصلہ کے ساتھ ہی اس عورت کی وفات ہو، بلکہ شاید مراد یہ ہے کہ بعد میں جب ضاربہ عورت کا انتقال ہوا تو ان کے عاقلہ نے میراث کا سوال کیا کہ ہم نے جب کہ دیت ادا کی، لھذا ہمیں میراث بھی ملنا چاہیئے۔ تو آپؐ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ میراث صرف ان کے ورثہ (زوج واولاد) ہی کو ملے گا، اگرچہ دیت کی ذمہ داری سارے عاقلہ نے اٹھائی ہے۔ والیٰ ھذا المعنی اشار الشیخ السہارنفوری فی بذل المجہود (ص۱۸۲/۵)۔

بحث پنجم: قولہ: وان العقل علی عصبتھا

قولہ: وان العقل علی عصبتھا وفی روایۃ وقضیٰ بدیۃ المرأۃ علی عاقلتھا وغیرہ تمام روایات میں ہے کہ مضروبہ کے مرنے کے بعد حضورؐ نے ضاربہ کے عاقلہ پہ دیت کا حکم دیا، قصاص کا حکم نہیں دیا، اس قتل کو آپؐ نے شبہ عمد قرار دیا۔ لیکن ابوداؤد شریف کی روایت میں ہے: عن ابن جریج قال اخبرنی عمرو بن دینار انہ سمع طاؤسا عن ابن عباس عن عمر انہ سأل .. فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنینھا بغرۃ وان تقتل۔ (ص۲/۲۵۲)، یعنی ضاربہ کو قتل کا حکم دیا۔ لیکن یہ روایت تمام روایات کے خلاف ہے۔ خود ابن جریج نے عمرو پہ انکار کیا، عمرو نے کہا شککتنی، نیز ابوداؤد نے سفیان عن عمرو نقل کیا تو خود انہوں نے اس کو ذکر نہیں کیا۔

عاقلہ کون ہیں

العاقلۃ ھی التی تحمل العقل ای الدیۃ وسمیت الدیۃ عقلاً لانھا تعقل الدماء من ان تسفک ای تمسک ومنہ سمی العقل لانہ یمنع القبائح۔

قولہ: وان العقل علی عصبتھا۔ وفی روایۃ تالیۃ: وقضیٰ بدیۃ المرأۃ علی عاقلتھا۔ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ قتل خطأً اور شبہ عمد کی صورت میں دیت عاقلہ پہ واجب ہوتی ہے، ہاں اگر قتل عمد ہو اور باہم صلح کی بنا پر وہاں دیت آئے تو صرف قاتل پہ واجب ہوگی نہ کہ عاقلہ پہ۔

اب عاقلہ کے مصداق میں اختلاف ہوگیا۔

(۱) احناف کے نزدیک اہل دیوان عاقلہ ہیں، یعنی جو لوگ مصائب وغیرہ میں

ایک دوسرے کے مددگار سمجھے جاتے ہوں وہ عاقلہ ہیں، حضورؐ کے زمانہ میں تناصر خاندان کی بنیاد پر تھا۔ عصبات ایک دوسرے کی حمایت کرتے تھے، اس لئے یہی عاقلہ تھے۔ پھر حضرت عمرؓ کے دور میں اہل دیوان اہل تناصر سمجھے جانے لگے تو حضرت عمرؓ نے تمام صحابہؓ کی موجودگی میں اہل دیوان کو عاقلہ قرار دیا، اور کسی صحابی نے اس کی نکیر نہیں فرمائی۔ الديوان اسم للدفتر الذي يضبط فيه اسماء الجند وعددهم وعطاءهم وكان عمر اول من دون الدواوين في العرب۔

حضرت عمر کا یہ فعل حضورؐ کے قول کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو قولِ رسول کے معنی کی تعیین وتقریر ہے کہ آپؐ کا یہ حکم معلل ہے علت تناصر سے، حضورؐ کے زمانہ میں تناصر عصبات سے ہوتا تھا، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں وہ منتقل ہو کر اہل دیوان میں آگیا۔ اس تناصر کی مختلف صورتیں ہیں: قرابت، حلف، ولاء، حرفت، پارٹی یونین، جہاں جیسا ہوگا ویسا حکم لگایا جائے گا، اور اگر اس طرح کی کوئی بات نہ ہو تو آدمی کا عاقلہ اس کے قبیلہ اور اقارب ہیں۔ وان لم يكن القاتل من اهل الديوان فعاقلته قبيلته واقاربه وكل من يتناصر هو بهم، لانه يستنصر بهم۔ فان لم تتسع القبيلة لذلك ضم اليهم اقرب القبائل نسبا على ترتيب العصبات، الاقرب فالاقرب اور جہاں قاتل کی ایسی کوئی جماعت نہ ہو، جس سے وہ مدد حاصل کرتا تو دیت بیت المال پہ آئے گی، اگر بیت المال منتظم اور قادر ہو، اور اگر بیت المال منتظم نہ ہو یا عاجز ہو تو اس صورت میں دیت قاتل کے مال پہ واجب ہوگی۔ (ردالمحتار، مغنی)۔ اور جس شخص کا اصلاً کوئی عاقلہ ہی نہ ہو، مثلاً لقیط، یا تو وہ ذمی یا حربی جو اسلام قبول کیا تو اس کا عاقلہ بیت المال ہے۔

(۲) امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک ہر حال میں قاتل کے عصبہ ہی اس کے عاقلہ ہیں، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ لوگ فی الحال وارث بن سکیں، بلکہ عدم حجب کی صورت میں اگر قاتل کے عصبہ بن سکتے ہیں تو بھی اس کے عاقلہ ہیں۔ وهو قول المالكية على المعتمد (مغنی) انہوں نے حدیثِ باب یعنی واقعہ جنین سے استدلال کیا کہ وہاں حضورؐ نے عصبہ پہ دیت کا فیصلہ فرمایا۔ "وان العقل على عصبتها

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت عصبہ ہی اہل تناصر تھے اس لئے ان کی تعیین کی گئی، یہ معنی نہیں کہ عصبہ ہی ہر حال میں عاقلہ ہیں۔ حضرت عمرؓ کا تمام صحابہ کے سامنے اہل دیوان کو عاقلہ قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ عاقلہ کا مدار تناصر پر ہے۔ فالحق فی الجواب ان الظاہر من النصوص کون العقل علیٰ عصبۃ القاتل وکان الامر علی ذلک فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعہد ابی بکر، حتی کان عمرؓ ودوّن الدیوان وجعل الدیۃ علی اہل الدیوان، وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ وہم متوافرون لم ینکرہ علیہ احد منہم ولم یخالف، فکان اجماعاً منہم علی ان مبنی العقل علی التناصر دون القرابۃ الخ۔ (اعلاء السنن ص۲۷۸/۱۸)

حمل بن النابغہ

بحث ششم: فقال حمل بن النابغۃ الھذلی: یارسول اللہ کیف اغرم الخ

اصل میں حمل بن مالک بن النابغہ ہے، دادا کی طرف نسبت کر کے حمل بن النابغہ کہہ دیا گیا۔ یہ شخص ان دو عورتوں کا شوہر تھا۔

اس روایت سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ کیف اغرم الخ کا قائل حمل بن مالک ہے لیکن احمد اور طبرانی کی دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قائل ضاربہ کا بھائی علاء بن مسروح ہے، حافظ ابن حجر نے اس کو تعدد واقعہ پر محمول کیا، لیکن یہ بعید ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ مسلم شریف کی یہ روایت سند کے اعتبار سے اصح ہے، لہٰذا اسی کی ترجیح ہوگی، احمد وطبرانی کی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے پہلے علاء بن مسروح سے دیت کا مطالبہ کیا۔ اس نے اپنی مفلسی کی وجہ سے عذرخواہی کی تو آپؐ نے حمل بن مالک سے دیت کا مطالبہ کیا (وکان حمل بن مالک من عصبۃ الضاربۃ مع کونہ زوجاً لہا) شاید اس لئے بعض ضعیف راوی کو وہم ہوگیا کہ کیف اغرم الخ کے قائل کون تھا۔

بحث ہفتم: قولہ انما ھذا من اخوان الکھان، من اجل سجعہ الذی سجع

چونکہ اس نے اپنی سجع والی عبارت سے حکم شرعی کا معارضہ کیا، نیز اس کا یہ سجع تکلفاً تھا، اس لئے حضورؐ نے اس کی مذمت کی اور اس شخص کو کاہنوں کے ساتھ تشبیہ دی۔ لہٰذا جو سجع بلا تکلف امور مباحہ میں یا واقع ہو وہ جائز ہے۔ حضورؐ سے جو بعض مرتبہ اس قسم کا جملہ صادر ہوا ہے، وہ اسی قبیل سے ہے۔ (فتح الباری، نووی)

۱۴۲۰/۱۰/۱۸ھ
۲۰۰۰/۱/۲۶م

دار الکتاب کی کچھ اہم شروحات کا تعارف

نفع المُسلم
شرح اُردو
صحیح المسلم

افادات: حضرت مولانا اکرام علی صاحب مدظلہ
شیخ الحدیث جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل

اُردو میں اب تک مسلم شریف کی کوئی قابل ذکر شرح نہیں ہے، جب کہ حدیث کے طلباء اس
بے حد ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ خاص طور پر کتاب الایمان کے ابواب زیادہ تشریح و توضیح
محتاج ہیں۔ مقدمہ مسلم اگر چہ زیادہ مشکل سمجھا جاتا ہے مگر اس کی متعدد شروحات موجود ہیں، ا
لئے بہتر سمجھا گیا کہ اولا کتاب الایمان کی شرح شائع کی جائے، چنانچہ اس کی جلد اوّل جو کتاب
الایمان کے مباحث پر مشتمل ہے، بہت جلد شائع ہو رہی ہے۔ قیمت مجلد =/۲۵۰

البحر الرائق
شرح عربی
کنز الدقائق

تالیف: العلامة الشیخ زین الدین ابن نجیم مصری حنفیؒ

فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب ''کنز الدقائق'' کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے، ا
مسائل کے تنوع اور فروع کی کثرت، اور پیچیدہ طرزِ نگارش کے باعث طلباء میں یہ کتاب ا
چیستاں بنی ہوئی ہے، ہر دور میں اس کی حواشی اور شروحات لکھی گئیں، عربی زبان میں اسکی
سے مفصل اور جامع شرح ''البحر الرائق'' ہے۔ ابھی حال ہی میں یہ کتاب نہایت ضبط و تحقیق
تصحیح کے بعد بیروت سے شائع ہوئی ہے۔ دار الکتاب اسے ۹ جلدوں میں بیروت کے طرز
شائع کر رہا ہے۔
قیمت =/۳۰۰۰

ہماری چند اہم مطبوعات



فہرست کتب مفت طلب فرمائیں

دارالکتاب دیوبند

PRINT ART Delhi Ph. & Fax. 23634222